

De onrechtvaardige rentmeester

Solidariteit en vuile handen

Scriptie ter afsluiting van het masterprogramma

Wortels en ontwikkeling van het christendom

Aan de faculteit Geesteswetenschappen

van de Universiteit Utrecht

Eerste begeleider: prof. dr. A. Merz

Tweede begeleider: dr. E. Ottenheijm

Student: C.L. Geluk

Studentnummer: 0037141

Datum: 1-8-2011

Inhoud

1	Voorwoord.....	5
2	Inleiding.....	6
3	De Griekse tekst van Lucas 16	8
4	Werkvertaling Lucas 16	9
5	Afbakening van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester.....	14
5.1	Inleiding	14
5.2	Het grootste probleem bij de afbakening: ὁ κύριος in vers 8	14
5.3	Argumenten voor verschillende duidingen van ὁ κύριος in vers 8.....	15
5.3.1	Argumenten voor Jezus als ὁ κύριος.....	15
5.3.2	Argumenten voor God als ὁ κύριος	16
5.3.3	Argumenten voor de rijke man als ὁ κύριος	16
5.4	Een afweging van de verschillende argumenten	17
5.4.1	De analogie met Lucas 18: 6.....	18
5.4.2	Het veelvuldige gebruik van ὁ κύριος voor Jezus door Lucas.....	18
5.4.3	In vers 9 is er een naad tussen de gelijkenis en een aantal spreuken van Jezus.....	19
5.4.4	In vers 8 gaat het over God	19
5.4.5	De overgang in subject in vers 9.....	20
5.4.6	De rijke man werd al eerder aangeduid als κύριος.....	20
5.4.7	Zonder de reactie van de rijke man heeft de gelijkenis een open einde	20
5.5	Conclusie rond ὁ κύριος in vers 8	21
5.6	Kleinere problemen bij de afbakening: vers 8b en vers 10 en verder.....	21
5.6.1	Vers 8b	21
5.6.2	Vers 10 en verder.....	22
5.7	Conclusie.....	22
6	Probleemstelling en werkwijze.....	23
6.1	Probleemstelling.....	23

6.2	Werkwijze	23
7	De gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester in het licht van de sociaal-economische verhoudingen	25
7.1	Inleiding	25
7.2	Over welke verhoudingen hebben we het?	25
7.3	El evangelio en Solentino	27
7.3.1	Inleiding.....	27
7.3.2	Het gesprek over de gelijkenis.....	27
7.3.3	Kernpunten uit de lezing van de gelijkenis op Solentino	29
7.3.4	Een evaluatie van de lezing van de gelijkenis op Solentino.....	31
7.4	De personages van de gelijkenis en hun sociaal-economische situatie	33
7.4.1	De rijke man	33
7.4.2	De rentmeester.....	35
7.4.3	De schuldenaars.....	38
7.4.4	Het gezamenlijke plaatje.....	40
7.5	De waarden die de sociaal-economische verhoudingen sturen	41
7.5.1	De waarde van individueel bezit.....	41
7.5.2	De waarde van trouw aan de Torah	42
7.5.3	De waarde van collectief bezit	43
7.5.4	De waarde van de eer	43
7.5.5	Conclusie rond de waarden.....	45
7.6	Conclusie.....	45
8	De gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester in literaire context.....	47
8.1	Inleiding	47
8.2	Jezus commentaar op de gelijkenis in vers 9	47
8.2.1	μαμωνᾶς	47
8.2.2	ἐκ	48
8.2.3	De boodschap van de gelijkenis gezien vanuit vers 9	48

8.2.4	Terug naar de plot vanuit vers 9.....	49
8.2.5	Conclusie rond vers 9.....	50
8.3	Vers 8b.....	50
8.3.1	Hoe lezen we vers 8b in de plot van de gelijkenis?	50
8.3.2	De kinderen van het licht en Qumran.....	51
8.4	De samenhang met de rest van Lucas 16	58
8.4.1	Een breuk tussen de gelijkenis en het vervolg	58
8.4.2	Continuïteit tussen de gelijkenis en het vervolg.....	60
8.4.3	Conclusie rond de verhouding tussen de gelijkenis en het vervolg.....	61
8.5	De samenhang met Lucas 15	61
8.5.1	Overeenkomsten in structuur met de gelijkenis van de verloren zoon.....	61
8.5.2	De visie van Reinmuth.....	63
8.5.3	Betekenselementen vanuit de gelijkenis van de verloren zoon	65
8.6	Conclusie.....	66
9	Conclusie: een poging tot een lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester	68
9.1	Inleiding	68
9.2	Terugblik op de vorige hoofdstukken	68
9.3	Een poging tot een betekenisvolle lezing	69
9.4	Conclusie.....	70
10	Literatuur	72

1 Voorwoord

Voor u ligt de scriptie waarmee ik mijn mastersopleiding *Wortels en ontwikkeling van het christendom* wil afronden. Mijn studie lag eigenlijk al een hele tijd stil, maar het is er nu toch van gekomen. De scriptie houdt zich bezig met de raadselachtige gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester. Het bezig zijn met deze gelijkenis had soms iets van het werk van een detective: er is iets voorgevallen, er zijn tientallen verhalen die elkaar allemaal tegenspreken en aan jou de eervolle taak om te vertellen wie de schuldige is. Op verschillende momenten heb ik me afgevraagd of ik er wel ooit uit zou komen, of mijn conclusie zou worden dat er geen conclusie is. Toch heb ik na afloop het gevoel dat de waarschijnlijke dader opgespoord is, dat er een geloofwaardige lezing gevonden is van de gelijkenis. Het streng toepassen van exegetische methoden heeft me daarbij geholpen. Het lijkt me dan ook goed om op deze plaats om mijn docenten te bedanken voor het stuk vakmanschap en de passie voor het vak van de theologie die zij hebben meegegeven. Een bijzonder woord van dank is voor mijn begeleiders. In de eerste plaats noem ik prof.dr. A. Merz, die altijd tijd vrijmaakte als ik plotseling haar agenda kwam binnenvallen. Wat ik van haar colleges meeneem is vooral de manier waarop ze exegetisch vakmanschap zo weet in te zetten, dat het je daadwerkelijk verder helpt in het zoeken naar betekenis in de teksten van het Nieuwe Testament. In de tweede plaats noem ik dr. E. Ottenheijm. Zijn colleges hebben mij geholpen om bewuster te worden van de joodse context waarin de woorden van Jezus klinken.

Naast mijn docenten wil ik ook de mensen bedanken die tijdens het afronden van mijn studie om mij heen stonden. Uiteraard denk ik daarbij als eerste aan mijn vrouw Claudia, die het mogelijk maakte dat ik mij een tijdje helemaal aan mijn scriptie kon wijden en ook onze zoontjes Thomas en Juan, voor wie ik in die tijd vooral op zolder zat. Op weer een heel andere manier dan de docenten heeft Claudia met haar land en cultuur – ze komt uit Nicaragua – mijn manier van bijbellezen beïnvloed, onder meer rond het thema bezit en armoede. Verderop in de scriptie ziet u daar nog iets van terug. Ook wil ik mijn ouders bedanken, die ons als kinderen altijd gestimuleerd hebben om vanuit het christelijk geloof te reflecteren op het leven; iets wat in deze scriptie ook gebeurt. Verder bedank ik mijn broer Matthijs voor zijn feedback op met name de redactionele kant van deze scriptie. Tenslotte wil ik God danken voor de mooie tijd waarin ik me aan de universiteit heb kunnen bezighouden met het vak van de theologie.

2 Inleiding

In de literatuur over de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester¹ kom je bijna altijd de verzuchting tegen dat het zo'n moeilijk te vatten gelijkenis is. Van sommigen, zeker niet de minsten², is bekend dat zij de handdoek in de ring gooien en zeggen dat de betekenis van de gelijkenis niet te achterhalen is. De verzuchting is terecht: na een eerste lezing van de gelijkenis heb je nog geen idee wat je er mee moet. Er is een woud aan interpretaties, alleen al daarom zou je door de bomen het bos niet meer zien. Veel interpretaties voeren ook een discussie over waar de gelijkenis nu eindigt, iets wat er voor zorgt dat dus tijdens de inhoudelijke discussie over de gelijkenis ook telkens het object van onderzoek van gedaante verandert. Dit maakt de inhoudelijke discussie over de gelijkenis extra complex.

Omdat de discussie over de omvang van de gelijkenis gaat over de vraag waar deze eindigt, en niet over de vraag waar de gelijkenis begint, treft u de Griekse tekst en een werkvertaling van heel Lucas 16 aan. Daarna is er een hoofdstuk waarin ik, voordat de inhoudelijke discussie volledig gevoerd wordt, zoveel mogelijk op basis van formele argumenten probeer te komen tot een afbakening van de gelijkenis. Pas op het moment dat zo ons object van onderzoek is afgebakend, wordt de probleemstelling geïntroduceerd. De probleemstelling is in zekere zin al voorbereid door de discussie rond de afbakening: als we de gelijkenis afbakenen zoals voorgesteld, hoe zit het dan met de betekenis?

De probleemstelling wordt op twee gebieden uitgewerkt: het gebied van de sociaal-economische verhoudingen en het gebied van de literaire context van de gelijkenis. Ik ben me ervan bewust dat dit niet uitputtend is, dat met deze twee gebieden niet het laatste woord over de gelijkenis gezegd is. Het is ook niet mijn bedoeling om in deze scriptie een volledig overzicht te geven van de literatuur over de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester.³ Ik meen echter wel via deze twee aandachtsgebieden een toegangspoort te hebben gevonden tot een verstaan van de gelijkenis die recht doet aan de deelconclusies die we via deze aandachtsgebieden hebben gevonden.

¹ De gelijkenis is in het Nederlands het best bekend onder deze naam, daarom gebruik ik deze naam voor de gelijkenis. Ik heb geen poging gedaan om vanuit de uiteindelijke duiding van de gelijkenis een nieuwe naam aan de gelijkenis te geven, zoals in de literatuur wel gebeurt.

² Bijvoorbeeld R. Bultmann in *Die Geschichte*, p. 216: 'bei vielen Gleichnissen ist im Lauf der Tradition der ursprüngliche Sinn unerkennbar geworden. [...] Die Parabel vom ungerechten Haushalter Lk 16, 1-9 will offenbar sagen, daß man selbst vor der Schlauheit eines Betrügers lernen kann; aber in welcher Richtung?'

³ Voorbeelden van zaken die ik niet nadrukkelijk heb uitgewerkt:

1. Literatuurwetenschappelijke modellen waar de gelijkenis mogelijk in past.
2. Het het genre van de parabool, de gelijkenis.
3. Reflectie over de theologie van het evangelie van Lucas als geheel en de plaats van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester daarbinnen.

Wat betreft de opbouw heb ik geprobeerd om de lezer in de scriptie zoveel mogelijk mijn eigen denkproces te laten meemaken. Mijn vertrekpunt is niet een these die ik vanuit de literatuur probeer te onderbouwen, maar een vraag waaraan ik de literatuur toets. Dit leidt tot een aantal deelconclusies. Op basis van deze deelconclusies doe ik uiteindelijk een poging tot een samenhangende lezing van de gelijkenis. In die zin is de these dus slotstuk in plaats van vertrekpunt geworden.

3 De Griekse tekst van Lucas 16

¹ Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς·

ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.² καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν.³ εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι.⁴ ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν.⁵ καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου;⁶ ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πενήτηκοντα.⁷ ἔπειτα ἐτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα.⁸ καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.⁹ Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.¹⁰ Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.¹¹ εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεῦσει;¹² καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει;¹³ Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

¹⁴ Ἦκουον δὲ ταῦτα πάντα οἱ Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν.

¹⁵ καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

ὁμοίως ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν· ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.¹⁶ Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.¹⁷ εὐκοπώτερον δὲ ἐστὶν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.¹⁸ Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.¹⁹ Ἄνθρωπος δὲ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραϊνόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς.²⁰ πτωχὸς δὲ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλωμένος²¹ καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἔλκη αὐτοῦ.²² ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη.²³ καὶ ἐν τῷ ἔθῳ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὄρᾳ Ἀβραάμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ.²⁴ καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ.²⁵ εἶπεν δὲ Ἀβραάμ· τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὤδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾷσαι.²⁶ καὶ ἐν πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύωται, μηδὲ ἐκείθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν.²⁷ εἶπεν δὲ· ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου,²⁸ ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς, ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου.²⁹ λέγει δὲ Ἀβραάμ· ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν.³⁰ ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ, ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτοὺς μετανοήσουσιν.³¹ εἶπεν δὲ αὐτῷ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ πεισθήσονται.

4 Werkvertaling Lucas 16

In dit hoofdstuk volgt de werkvertaling van Lucas 16. Ik heb ervoor gekozen om taalkundige en tekstkritische overwegingen in de voetnoten bij de vertaling op te nemen.

1. En hij zei tegen zijn⁴ leerlingen:

“er was een zekere rijke man, die een rentmeester⁵ had; en die werd bij hem aangeklaagd omdat hij zijn eigendommen verkwistte.

2. En hij riep hem en zei tegen hem: ‘wat hoor ik daar over jou?’⁶ Geef rekenschap over je rentmeesterschap! Want je kunt⁷ niet langer rentmeester zijn.’⁸
3. De rentmeester zei bij zichzelf: ‘Wat zal ik doen nu mijn heer het rentmeesterschap van mij afneemt? Om te spitten ben ik niet sterk genoeg⁹ en voor bedelen schaam ik mij.
4. Ik weet al wat ik doen zal, zodat ze me, als ik ben ontslagen van mijn rentmeesterschap, in hun huizen zullen opnemen.’¹⁰
5. En terwijl¹¹ hij de schuldenaars van zijn heer één voor één bij zich riep, zei hij tot de eerste: ‘hoeveel ben je mijn heer schuldig?’
6. Die zei: ‘honderd bat¹² olijfolie.’ En hij zei: ‘neem jouw schuldpapieren,¹³ ga snel zitten¹⁴ en schrijf vijftig.’

⁴ Een aantal handschriften voeg hier αὐτου in na τοὺς μαθητάς. Ook als dit er niet staat kan dit goed met het bezittelijk voornaamwoord worden vertaald.

⁵ Wat precies moet worden verstaan onder een οἰκονόμος, zal in paragraaf 7.4.2 worden besproken. In navolging van alle Nederlandse vertalingen, van de Statenvertaling tot de Nieuwe Bijbelvertaling, kies ik hier voor het woord rentmeester. Andere vertalingen zijn huishouder of beheerder.

⁶ Letterlijk: wat is dit wat ik over jou hoor?

⁷ Andere handschriften hebben δύνηση, hetzelfde werkwoord in het futurum: je zult kunnen. De betekenis wordt hier niet significant door beïnvloed. Als er staat: je zult niet langer rentmeester kunnen zijn, klinkt daar impliciet ‘vanaf heden’ in mee.

⁸ In navolging van de vertaling van οἰκονόμος met rentmeester, kies ik hier voor de vertaling van οἰκονομία met rentmeesterschap en οἰκονομέω met rentmeester zijn om de verwantschap tussen deze woorden in het Nederlands te laten zien.

⁹ Het werkwoord ἰσχύω kan in plaats van ‘sterk zijn’ ook vertaald worden met het algemenere ‘kunnen’. In de vertaling ‘sterk zijn’ komt het fysieke karakter van dit woord beter tot zijn recht. Ter wille van het Nederlands is het woordje ‘genoeg’ ingevoegd.

¹⁰ Qua betekenis kan δέξωνταί worden vertaald met (op)nemen of ontvangen. Men zou daarbij kunnen denken aan ontvangen in de zin van het incidenteel ontvangen als gast bij een maaltijd. Echter, het gebruik van de aoristus pleit ervoor om te denken aan een eenmalige/voortdurende situatie, dus hier: het blijvend opnemen in huis.

¹¹ Veel Nederlandse vertalingen vertalen het participium weg door de constructie met προσκαλεσάμενος te vertalen als een losse zin. Ik heb er hiervoor gekozen het participium weer te geven in een onderschikkende bijzin met het voegwoord ‘terwijl’.

¹² Enkele latere handschriften hebben καθους (vaten) in plaats van βάτους, wat de vertaling is van het Hebreeuwse bat. Dit is m.i. een latere aanpassing is, gemaakt in een context waarin de oorspronkelijke

7. Daarna zei hij tegen een ander: ‘en jij, hoeveel ben je schuldig?’ En die zei: ‘honderd kor¹⁵ tarwe.’ Hij zei tegen hem: ‘neem jouw schuldbekentenis¹⁶ en schrijf tachtig.’
8. En de heer prees de onrechtvaardige¹⁷ rentmeester omdat hij listig¹⁸ gehandeld had. Want¹⁹ de kinderen van deze wereld zijn listiger dan de kinderen van het licht in hun generatie.
9. En ik zeg jullie: maak voor jullie vrienden door middel van de onrechtvaardige mammon²⁰, zodat wanneer die wegvalt, zij jullie in de eeuwige tenten zullen opnemen.
10. Wie trouw is in het kleinste is ook trouw in het grote en wie onrechtvaardig is in het kleinste is ook onrechtvaardig in het grote.
11. Als jullie dus in de onrechtvaardige mammon²¹ niet trouw zijn geweest, wie zal jullie dan het ware toevertrouwen?
12. En als jullie niet trouw zijn geweest met andermans bezit, wie zal jullie geven wat jullie toekomt?²²

maateenheid niet tot het referentiekader behoorde. Ik kies er daarom voor om het in de werkvertaling weer te geven met bat. In commentaren en woordenboeken wordt voor deze inhoudsmaat verschillende indicaties gegeven. Over het equivalent van deze maten in onze maateenheden zie paragraaf 7.4.3.

¹³ Sommige latere handschriften hebben τὸ γράμμα, in plaats van de meervoudsvorm τὰ γράμματα. Voor de letterlijke vertaling heeft dit niet direct consequenties. Wel is het zo dat de mogelijkheid van een associatie met ‘de Schriften’ wegvalt (voor zover die uiteraard ook inhoudelijk relevant zou kunnen zijn). Ik heb hier gekozen voor het meervoud ‘schuldpapieren’, maar ook ‘schuldbekentenis’ is een uitstekende vertaling.

¹⁴ Ook hier (vergelijk noot 11) is sprake van een participium (καθίσας). Als er hier weer met een onderschikkende bijzin zou worden vertaald, wordt het iets als ‘schrijf vijftig, terwijl je snel gaat zitten.’ Ter wille van het Nederlands is er hier gekozen om het nevenschikkend te vertalen en daardoor qua werkwoordsvorm mee te gaan in de imperatief (γράψον en ervoor ook al ὄξαι). Het adverbium ταχέως (snel, vlug) heb ik in de vertaling geplaatst bij zitten (καθίσας), maar heeft eigenlijk betrekking op de hele constructie van participium en imperatief: zowel het gaan zitten als het schrijven moet snel gebeuren.

¹⁵ Ook hier kies ik ervoor om de maateenheid weer te geven met het hebreeuwse woord kor, waarvan κόρους is afgeleid. Zie ook noot 12 en paragraaf 7.4.2.

¹⁶ Zie ook noot 13. De alternatieve lezing komt voor in dezelfde bronnen als de alternatieve lezing in vers 6. Verder is de directe rede in vers 7 (‘neem jouw schuldbekentenis... etc.’ vrijwel een letterlijke herhaling van de directe rede in vers 6, alleen wordt het καθίσας ταχέως (‘ga snel zitten’) weggelaten, waardoor een intensiverend effect optreedt. Deze letterlijke herhaling blijft behouden in de alternatieve lezing, omdat in dezelfde bronnen steeds voor dezelfde variant is gekozen.

¹⁷ Dit staat in de genitivus, letterlijk dus ‘de rentmeester van de onrechtvaardigheid’, een constructie waarin het Hebreeuws meeklinkt in het Grieks.

¹⁸ Dit woord kan varieert in nuance van wijs (bijv. de wijze bouwer in Mat 7: 24) tot listig, sneaky (de LXX gebruikt het bijv. in superlatief voor de slang in Gen 3:1)

¹⁹ Enkele late handschriften leiden deze uitspraak in met διο λεγω υμιν (‘daarom zeg ik jullie..’). Meer hierover in paragraaf 5.6.1

²⁰ Voor een verdere bespreking van de mammon zie paragraaf 8.2.1. Hier is sprake van dezelfde genitivus constructie als in vers 8 (zie noot 17).

²¹ In tegenstelling tot vers 8 en 9 staat hier niet de typisch hebreeuwse constructie met een genitief, maar een combinatie van een bijvoeglijk en een zelfstandig naamwoord.

²² Ik geef τὸ ὑμέτερον hier weer met ‘wat jullie toekomt’, bij gebrek aan beter in het Nederlands. In de eerste persoon meervoud (ημετερον) zou het ‘het onze’ zijn. Dat is overigens ook één van de alternatieve lezingen. Verdere alternatieven zijn αληθινον (het ware; vgl. vers 11) en μεγα (het grote). Vooral de laatste twee lezingen lijken pogingen om de tegenstellingen uit vers 10 en 11 tussen het kleinste en het grote, trouw en

13. Geen enkele knecht kan twee heren dienen; want of hij zal de ene haten en de andere liefhebben, of hij zal de ene hoogachten en de ander minachten. Jullie kunnen niet God dienen en de mammon.”

14. Al deze dingen hoorden de farizeeën, die geldzuchtig waren, en zij bespotten hem.

15. En hij zei tegen hen:

“Jullie zijn het die jullie zelf rechtvaardigen voor de mensen, maar God kent jullie harten; want het hoge bij mensen is een gruwel voor God.

16. De wet en de profeten waren er tot aan Johannes; vanaf toen wordt het koninkrijk van God verkondigd en iedereen dringt er binnen”

17. Het is makkelijker²³ dat de hemel en de aarde verdwijnen dan dat er één tittel van de wet²⁴ uitvalt.

18. Ieder die zijn vrouw verstoot en met een andere trouwt, begaat overspel; en ook wie trouwt met degene die door haar man is verstoten, begaat overspel.

19. En²⁵ er was een zekere rijke man,²⁶ die zich in purper en fijn linnen kleepte en die elke dag uitbundig feestvierde.²⁷

onrechtvaardig en tussen de mammon en het ware door te trekken naar vers 12, een harmoniserende tendens, die ervoor pleit dat τὸ ὑμέτερον de oorspronkelijk variant is.

²³ Er staat een constructie met twee infinitieven, letterlijk: “Makkelijker is het verdwijnen van de hemel en de aarde dan het uitvallen van één tittel van de wet.”

²⁴ Marcion voegt hier in τῶν λόγων μου, “van mijn geboden”; ook een andere bron voegt het bezittelijk voornaamwoord μου (mijn) in. Het lijkt een aanpassing in het voordeel van de theologie van Marcion: de voor hem moet de suggestie worden weggenomen dat Jezus met deze woorden gezag geeft aan de geboden van de God van het Oude Testament, die in de theologie van Marcion tegengesteld en inferieur is aan de Vader van Jezus. Door het bezittelijk voornaamwoord zijn het Jezus’ geboden in plaats van de geboden van de Torah.

²⁵ Een aantal bronnen leidt de gelijkenis in met de woorden Ἐλεπεν δε και ετεραν παραβολην, “En hij vertelde hen ook een andere gelijkenis”. Mogelijk hebben we hier te maken met een poging om een verbinding te maken tussen met het voorgaande. In vers 18 hebben we te maken met uitspraken over het huwelijk. Een verband met de gelijkenis, die in vers 19 start, is niet direct duidelijk. Door te spreken van een *andere* gelijkenis wordt deze gelijkenis verbonden met de eerdere gelijkenis aan het begin van dit hoofdstuk.

²⁶ Bron \mathfrak{B}^{75} , één van de oudste handschriften van Lucas, daterend uit de derde eeuw, voegt hier in: ονοματι Νεως, “genaamd Nevis”. Bij Priscillianus, in de vierde eeuw is het: Finees. Er zijn verschillende suggesties gedaan voor de herkomst van die naam. Nevis zou kunnen staan voor een inwoner van Ninevé (zie J. Leonardt-Balzer, *Wie kommt ein Reicher*, p.651; Fitzmyer, *The gospel*, p.1130); Finees zou kunnen staan voor één van de Argonauten uit de Griekse mythologie, die een straf van Zeus moest ondergaan (Leonardt-Balzer, idem, p. 651). Meer harmoniserend is de interpretatie van Von Harnack (geciteerd bij Fitzmyer, idem, p. 1130) die beide namen ziet als vervormingen van Phinehas, waardoor de combinatie van Phinehas en Eleazar (Lazarus) overblijft (zie Ex. 6:25, Num 25: 7).

Het is uiteraard de vraag waarom de rijke man, die binnen de gelijkenis gezien wordt als zoon van Abraham, wordt aangeduid als inwoner van Ninevé. Is het om vanwege zijn overdadige leven (Leonardt-Balzer)? Of heeft de invoeger gedacht aan het verhaal van Jona, die naar Ninevé werd gestuurd, om daarmee iets te zeggen over de intentie van de gelijkenis: het gaat er in de gelijkenis niet om dat de rijke zijn verdiende loon krijgt, zoals de

20. En een zekere bedelaar, genaamd Lazarus, lag voor zijn poort, bedekt met zweren.
21. En hij wenste zijn honger te stillen²⁸ met wat van de tafel van de rijke viel;²⁹ maar er kwamen honden die zijn wonden likten.
22. Op een dag³⁰ stierf de bedelaar en hij werd weggedragen door de engelen in de schoot³¹ van Abraham; de rijke man stierf ook en hij werd begraven³².
23. En hij hief zijn ogen op in de Hades, terwijl hij in kwellingen was, en zag Abraham van verre en Lazarus in zijn schoot³³.
24. En hij riep en zei: ‘Vader Abraham, heb medelijden met mij en stuur Lazarus om de top van zijn vinger in water te dopen en mijn tong af te koelen, want ik lijd pijn in deze vlam.’
25. En Abraham zei: ‘Zoon, herinner je dat je het goede hebt ontvangen in je leven en Lazarus insgelijks het kwade; nu wordt hij hier getroost, en jij lijdt pijn.
26. En naast dit alles, er is tussen ons en jullie een grote kloof gevestigd, opdat degenen die hiervandaan er door willen gaan dat niet kunnen en dat ze ook niet daarvandaan naar ons kunnen oversteken.’
27. En hij zei: ‘Dan vraag ik u vader, dat u hem naar het huis van mijn vader stuurt.
28. Want ik heb vijf broers, laat hem daarom hen ernstig waarschuwen, opdat zij niet ook in deze plaats van pijn komen’

stad Ninevé bij Jona omgekeerd zou worden, maar dat de rijke lezer net als de inwoners van Ninevé tot inkeer komt?

²⁷ Het werkwoord voor feestvieren dat hier gebruikt wordt (ἐϋφραίνω) is hetzelfde dat in Lucas 15 in de gelijkenis van de verloren zoon vier keer wordt gebruikt (vers 23, 24, 29 en 32).

²⁸ Dezelfde combinatie van werkwoorden die hier gebruikt wordt (ἐπιθυμέω χορτασθῆναι; wensen de honger stillen, de buik willen vullen) komt ook voor in Lucas 15:16, waar de verloren zoon zijn honger wil stillen met het varkensvoer.

²⁹ “Wat... viel”; hier wordt een werkwoord zelfstandig in het meervoud gebruikt. Sommige bronnen vullen in wat er van de tafel viel: τῶν ψιχίων, de kruimels. Daarmee wordt deze tekst verbonden met Mat. 15:27, waar Jezus in gesprek is met een Kanaänitische vrouw. Jezus zegt daar dat het brood van de kinderen niet aan de honden moet worden gegeven. Haar verweer is, dat de honden dan op zijn minst toch wel de kruimels die van de tafel vallen mogen opeten.

Verder vervolgen sommige bronnen de zin hier met καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ, “en niemand gaf die aan hem”, een zin die ook letterlijk voorkomt in de gelijkenis van de verloren zoon (Luc. 15: 16).

³⁰ Er staat ἐγένετο δὲ in combinatie met de infinitief ἀποθανεῖν, wat vrij letterlijk vertaald kan worden met “en het geschiedde dat ... stierf”. Deze constructie komt veel voor in het Lucas evangelie en overigens ook daarbuiten. Meestal wordt het gebruikt om een beslissend moment in het verhaal aan te geven.

³¹ Ik kies hier voor meest bekende vertaling met de schoot van Abraham. Het woord κόλπος kan als zodanig vertaald worden. Ook hart, boezem of ziel zijn mogelijke vertalingen. In ieder geval gaat het om iets wat een uitdrukking is van intimiteit.

³² Sommige handschriften eindigen vers 22 met εἰ τῷ ᾧ, in de Hades. De vertaling wordt dan: “... en hij werd weggedragen naar de Hades.” Het lijkt een poging om de zin symmetrisch te maken aan de zin ervoor: Lazarus wordt weggedragen naar Abrahams schoot, de rijke man naar de Hades. De meeste handschriften hebben het woordje καὶ voor εἰ τῷ ᾧ, waardoor de bijwoordelijke bepaling niet betrekking heeft op ἐτάφη, (hij werd begraven) maar op ἐπάρας (hij hief/sloeg op)

³³ Hier wordt κόλπος in het meervoud gebruikt. Qua betekenis verwijst dit nog steeds naar dezelfde plaats van intimiteit met Abraham. Zie ook noot 31.

29. Maar Abraham zei tegen hem: ‘Zij hebben Mozes en de profeten, laat ze naar hen luisteren.’
30. En hij zei: ‘Nee, vader Abraham, maar als iemand vanuit de doden naar hen komt³⁴, zullen ze zich bekeren.’
31. Maar Abraham³⁵ zei: ‘Als ze niet luisteren naar Mozes en de profeten, zullen ze ook niet overtuigd worden³⁶ als iemand uit de doden opstaat³⁷.’”

³⁴ Alternatieve lezingen hebben *εγερθη* (hij wordt opgewekt) of *αναστη* (hij staat op), wat mogelijk de relatie met de opstanding van Jezus wil onderstrepen.

³⁵ Abraham: dit is in de vertaling ingevuld om niet weer te vertalen met: ‘En hij zei:...’

³⁶ Een alternatieve lezing heeft: *πιστευουσιν* (zij zullen vertrouwen).

³⁷ Enkele alternatieve lezingen hebben: *εγερθη* (hij wordt opgewekt), *απελθη* (hij komt terug) en *ανασθη και απελθη προς αυτους* (hij staat op en komt terug naar hen).

5 Afbakening van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester

5.1 Inleiding

Eén van de eerste dingen die gedaan moeten worden om de tekst van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester te kunnen interpreteren, is het afbakenen van de tekst in het grotere geheel van Lucas. Voor we kunnen beginnen met het interpreteren, moet eerst vastgesteld worden wát we gaan interpreteren.³⁸ Dat uitgangspunt klinkt eenvoudig en logisch. Echter, in de literatuur die er in de afgelopen eeuw over deze gelijkenis is verschenen, blijft de discussie over de afbakening van de perikoop steeds opgerakeld worden. Nog steeds lijkt deze discussie niet definitief beslecht in het voordeel van één van de verschillende standpunten. In dit hoofdstuk wil ik allereerst het kernprobleem bij de afbakening van de gelijkenis weergeven: wie is ὁ κύριος in vers 8? Vervolgens geef ik de verschillende argumentaties weer die er rond deze vraag worden aangevoerd bij verschillende auteurs. Daarna wil ik proberen deze argumenten af te wegen en op basis van zo formeel³⁹ mogelijke argumenten te komen tot antwoord op deze hoofdvraag rond het afbakenen van de tekst. Daarna wil ik bespreken welke rol de verzen 8b en de verzen 10 en verder hebben met betrekking tot de afbakening van de gelijkenis, om daarna de definitieve afbakening te presenteren.

5.2 Het grootste probleem bij de afbakening: ὁ κύριος in vers 8

De grote discussie die je in de literatuur tegenkomt met betrekking tot de afbakening van de gelijkenis heeft als kernprobleem de identiteit van ὁ κύριος in vers 8a (*‘En de heer prees de onrechtvaardige rentmeester omdat hij listig gehandeld had’*). Is dat de rijke man uit vers 1, of verwijst dit naar Jezus, die de gelijkenis vertelt, of gaat het mogelijk over God? Als het gaat over Jezus, dan houdt de verhaal van de gelijkenis op in vers 7 en volgt in vers 8 het commentaar van Jezus op zijn eigen gelijkenis. Dat commentaar krijgen we dan te horen met de stem van de verteller van het evangelie van Lucas. Als het over de rijke man of over God gaat in vers 8a, hoort in ieder geval vers 8a nog bij de gelijkenis.

Vervolgens kun je bij vers 8b (*‘want de kinderen van deze wereld zijn listiger dan de kinderen van het licht in hun generatie’*) afvragen of deze zin de directe rede is die werd aangekondigd met het

³⁸ Dit uitgangspunt is de reden dat ik dit hoofdstuk, hoewel het een aanzienlijk deel van de discussie over de gelijkenis bevat, vóór de probleemstelling heb geplaatst: voor we de onderzoeksvraag kunnen stellen, moet duidelijk zijn wat ons object van onderzoek is.

³⁹ Ik gebruik hier het begrip formeel, afgeleid van forma, vorm. Men zou ook kunnen denken aan termen als zakelijk of objectief. Wat mij in ieder geval voor ogen staat is om zo veel mogelijk op basis van argumenten die ontleend worden aan de tekst zoals die voor ons ligt (de vorm) en zo weinig mogelijk op basis van de interpretatie (de inhoud) te komen tot een afbakening van de tekst.

werkwoord 'prijzen' in vers 8a, dan wel een losse zin met commentaar die door de verteller van het evangelie in de mond van Jezus wordt gelegd. Tenslotte zie je nog een discussie over de vraag of de verzen 9 tot en met 13 moeten worden gezien als onlosmakelijk verbonden met de gelijkenis. Dat heeft voor een deel ook te maken met de vraag naar de redactie van Lucas 16. Die vraag wil ik hier voorlopig buiten beschouwing laten. Zelfs als Lucas 16 vers 1 tot en met 13 als één geheel aan de auteur van het evangelie zou zijn overgeleverd, kun je binnen dat gedeelte onderscheid maken tussen het verhaal van de gelijkenis en het commentaar op de gelijkenis. De vraag waar we ons nu mee bezig houden is de vraag naar de afbakening van het verhaal van de gelijkenis.

5.3 Argumenten voor verschillende duidingen van ὁ κύριος in vers 8

Voor de duiding van ὁ κύριος in vers 8 zijn er drie kandidaten⁴⁰: Jezus, God en de rijke man. In de volgende drie subparagrafen zullen de argumentaties voor deze drie kandidaten in kaart worden gebracht.

5.3.1 Argumenten voor Jezus als ὁ κύριος

Een veel geciteerd auteur rond onze gelijkenis, die ὁ κύριος interpreteert als Jezus is J. Jeremias. Hij noemt eerst een mogelijk tegenargument voor de interpretatie van ὁ κύριος als Jezus: 'Der Subjektwechsel am Anfang von V. 9 (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) scheint zu dem Schluß zu zwingen, daß der Herr des Gleichnisses gemeint sei, genauso wie 12, 37. 42b; 14,23 ὁ κύριος den Herrn des Gleichnisses bezeichnet'.⁴¹ Dat weerlegt hij later: 'Denn die Deutung des κύριος in V. 8 auf den Herrn des Gleichnisses ist doch sehr schwer verständlich: wie soll dieser seinen betrügerischen Verwalter gelobt haben! Vor allem aber spricht die Analogie von 18, 6 dafür, daß der κύριος in 16, 8 Jesus ist; denn in 18, 6 wird mit εἶπεν δὲ ὁ κύριος eindeutig Jesu Urteil an das Gleichnis angefügt (wobei ebenfalls die Hauptgestalt des Gleichnisses mit dem gen. qual. τῆς ἀδικίας bedacht wird), und trotzdem folgt auch hier in 16, 8 (*sic*; moet zijn 18, 6) ein λέγω ὑμῖν Jesu. War aber mit dem κύριος in 16, 8 ursprünglich Jesus gemeint, dann zeigt der harte Übergang von der 3. Person (V. 8) zur 1. (V. 9), daß zwischen beiden Versen eine Naht liegt; sie erklärt sich daraus, daß an das Gleichnis mehrere Sprüche (V. 9-13) angefügt worden sind die durch das Stichwort μαμωνᾶς (V9. 11. 13) regiert werden'.⁴² In een voetnoot zet hij zijn argument kracht bij: 'Die Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος in der

⁴⁰ Naast deze drie opties is er ook de opvatting dat de auteur van het evangelie van Lucas het hier bewust openlaat, zodat er tegelijkertijd naar Jezus en de rijke man wordt verwezen. Zie het artikel *Which Master? Whose Steward?* van R.S. Schellenberg. Op zich is dit een interessante opvatting, maar in het kader van de afbakening is hij minder relevant. Omdat de opvatting de rijke man in ieder geval ook ziet als invulling van ὁ κύριος, is het verhaal van de gelijkenis in ieder geval niet afgelopen in vers 7. In het kader van de afbakening wordt deze opvatting gedekt door de opvatting dat het (alleen maar) om de rijke man gaat.

⁴¹ Jeremias, *Die Gleichnisse*, p. 42

⁴² Idem, p. 42

Erzählung, die sich bei Lukas noch an 17 Stellen findet, ist geradezu ein Kennzeichen des dritten Evangeliums. Alle Belege stammen aus der vorlukianischen Überlieferung'.⁴³

Samengevat komt de argumentatie van Jeremias neer op de volgende punten:

1. Het is moeilijk voorstelbaar dat de rijke man de rentmeester geprezen zou hebben.
2. Er is een analogie met Lucas 18: 6, waar ὁ κύριος onomstotelijk voor Jezus staat.
3. In 17 andere gevallen wordt Jezus in de raamvertelling van Lucas weergegeven als ὁ κύριος.
4. De overgang naar vers 9 moet worden gezien als een naad tussen de gelijkenis en een aantal woorden van Jezus, dus als een overgang tussen teksten uit verschillende bronnen.

5.3.2 Argumenten voor God als ὁ κύριος

Naast de invulling van ὁ κύριος als Jezus of als de rijke man, kwam ik de mogelijkheid tegen om ὁ κύριος te lezen als God: 'Der Herr in V. 8 ist kaum mit dem reichen Mann von V. 1f identisch [...], denn der Umschwung vom Tadel zum Lob ist erzählerisch nicht motiviert. Denkbar sind m.E. zwei Deutungen: Entweder ist *Gott* gemeint, der auch in Lk 12,20 völlig überraschend als die das Geschehen wertende Person von Jesus eingeführt wird. Oder V. 8 gehört bereits wieder zur Rahmenerzählung, der Herr ist *Jesus*, dann ist allerdings der Übergang von der 3. Person und der indirekten Rede in V. 8 zur direkten und mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω eingeführten Rede Jesu stilistisch hart. Daher halte ich die Deutung auf Gott für die wahrscheinlichere'.⁴⁴

Twee zaken die we bij Jeremias tegenkwamen komen hier terug:

1. Vanwege de overgang van indirecte naar directe rede bij vers 9 lijkt het niet waarschijnlijk dat Jezus degene is die de lof uitspreekt.
2. Het argument van de voorstelbaarheid: volgens Merz zijn er twee duidingen denkbaar; de derde duiding van ὁ κύριος als de rijke man is dus niet denkbaar of voorstelbaar.

Daarom wordt er gekozen voor een derde optie: in plaats van aan Jezus of de rijke man moet er aan God worden gedacht.

Bij het punt van de voorstelbaarheid komen we ook een extra argument tegen waarom de lof niet door de rijke man zou zijn uitgesproken, dat ik hier even wil onderstrepen: de omslag van verwijt naar lof wordt niet narratief gemotiveerd. In de logica van het verhaal mist dus iets wat de lof in vers 8 als onderdeel van de plot verklaarbaar maakt. Hier kom ik op terug bij de probleemstelling.

5.3.3 Argumenten voor de rijke man als ὁ κύριος

Hoewel Jeremias betoogt dat we bij ὁ κύριος moeten denken aan Jezus, gaf hij ook een argument tegen de interpretatie van ὁ κύριος als Jezus: de wisseling van onderwerp in vers 9 pleit ervoor dat

⁴³ Idem, p. 42 noot 3

⁴⁴ A. Merz, *Mammon*, p. 70 noot 76

de lof in vers 8 in ieder geval niet wordt uitgesproken door Jezus. Dit argument wordt ook bevestigd door de interpretatie van Merz zoals besproken in de vorige paragraaf.

Het argument van de voorstelbaarheid wordt ook gebruikt als argument tegen de interpretatie van ὁ κύριος in vers 8 als Jezus. Zo schrijft F. Bovon: 'V 8a dient der Parabel als Schluß, und der κύριος, »Herr«, der darin genannt wurde, meinte anfänglich den Besitzer in der Parabel'⁴⁵. In een voetnoot hierbij verklaart hij: 'Gegen R. Bultmann, Syn. Trad 190, kann ich mir die Parabel ohne diesen, übrigens ganz im Stil der Parabel verfaßten, Schluß nicht vorstellen'.⁴⁶ En ook H. Klein schrijft in zijn commentaar bij vers 8a: 'Suggeriert wird, daß dieser Mensch, der als „ungerechter Verwalter“ bezeichnet wird (gen. qual.) sich seine Existenz gesichert hat. Er wird überleben. Das wird vom κύριος gelobt. Damit kann im Sinne des Lk nur der ἄνθρωπος πλούσιος gemeint sein, ein Mensch, der sich mit Geld abgibt und irdisch verhaftet ist. Seine Reaktion ist etwa vorstellbar: „Schau mal her, das hätte ich ihm nicht zugetraut.“'⁴⁷

Welke argumenten zouden er, naast argumenten die te maken hebben met voorstelbaarheid, op basis van de tekst geleverd kunnen voor een interpretatie van ὁ κύριος als de rijke man? D. Landry en B. May schrijven: '... it is unlikely that the referent of ὁ κύριος would change from the master to Jesus without some clear indication of this in the text. As Bernard Brandon Scott points out, elsewhere in the Gospel Luke is careful to give clear signals that a change of speaker has occurred. Finally, many scholars have pointed out that if the parable ends at 16:7, there is no satisfactory conclusion to the story'.⁴⁸

We kunnen de argumenten vóór de interpretatie van ὁ κύριος als de rijke man als volgt samenvatten:

1. ὁ κύριος moet in ieder geval niet worden gezien als Jezus omdat dan de overgang van onderwerp in vers 9 niet goed verklaarbaar is.
2. De rijke man is in het voorgaande gedeelte al drie maal aangeduid als κύριος.⁴⁹ De tekst als zodanig geeft geen aanleiding om ὁ κύριος in vers 8 opeens anders te duiden.
3. Als de gelijkenis eindigt in vers 7, heeft de gelijkenis een open einde.

5.4 Een afweging van de verschillende argumenten

De voorstelbaarheid van de plot van de gelijkenis wordt herhaaldelijk genoemd als argument wanneer we het hebben over de identiteit van ὁ κύριος in Lucas 16: 8. Maar in zekere zin komt dit

⁴⁵ F. Bovon, *Das Evangelium*, p. 72

⁴⁶ Idem, p. 72 noot 10

⁴⁷ H. Klein, *Das Lukasevangelium*, p. 541

⁴⁸ D.Landry & B. May, *JBL* 199/2, p. 288

⁴⁹ In vers 3 en tweemaal in vers 5.

te vroeg aan de orde: voor we het hebben over de voorstelbaarheid van de plot, moet het verhaal van de gelijkenis afgebakend worden. De vraag naar de voorstelbaarheid moet hier dus nog opgeschort worden. Daarom wil ik hier alleen de formelere argumenten verder afwegen. Om te beginnen bij de argumenten van Jeremias:

5.4.1 De analogie met Lucas 18: 6.

In Lucas 18 wordt de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter verteld. In de gelijkenis wordt deze rechter geïntroduceerd, daarna wordt er verteld over een weduwe die hem voortdurend verzoekt om rechtspraak. De gelijkenis eindigt met de reactie van de onrechtvaardige rechter op haar verzoek: om van haar af te zijn besluit hij om eindelijk recht te gaan spreken. Vervolgens geeft ὁ κύριος, hier inderdaad onomstotelijk Jezus, zijn commentaar in vers 6. In vers 8 vervolgt Jezus zijn commentaar met de woorden λέγω ὑμῖν, woorden die we ook in Lucas 16: 9 tegenkomen. Jeremias ziet hierin een analogie met Lucas 16 en ziet het daarom als één van de argumenten om ὁ κύριος uit te leggen als Jezus. Op deze analogie valt wel één en ander aan te merken:

1. Qua structuur is de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter in ieder geval niet analoog aan de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester, als die in vers 7 zou eindigen: de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter begint met de rechter, vervolgens komt er een ander personage dat een reactie uitlokt bij de rechter en tenslotte horen we diens reactie. Pas daarna volgt het commentaar van Jezus. Als de analogie met Lucas 18 in de structuur van de plot zou zitten, zouden we juist verwachten dat de plot van Lucas 16 ook eindigt met de reactie van het personage dat als eerste is geïntroduceerd.
2. In Lucas 18 is er sprake van een rechter en weduwe, niet van een heer en zijn rentmeester en binnen de plot van de gelijkenis komt er niemand voor, die aangeduid wordt als κύριος, waardoor de κύριος van vers 8 niet anders geduid kan worden dan als Jezus.⁵⁰

5.4.2 Het veelvuldige gebruik van ὁ κύριος voor Jezus door Lucas

Wat betreft het argument dat ὁ κύριος door Lucas veel voor Jezus wordt gebruikt en het daarom waarschijnlijk is dat het in vers 8 over Jezus gaat, volsta ik met het citeren van D.J. Ireland: 'As Bailey argues, the use of *ho kyrios* elsewhere in Luke may not be as decisive for Luke 16:8 as many suggest. Bailey points out that within the parabolic material of Luke the numerical weight of Jeremias's argument from the absolute use of *kyrios* "vanishes". The reason is that in the parables *ho kyrios* three times means master (12:37; 12:42b; 14:23) and two times Jesus (12:42; 18:6). When viewed

⁵⁰ Dit argument is ontleend aan D.J. Ireland, *Stewardship*, p. 62. Overigens zou de κύριος in Lucas 18:6 ook geduid kunnen worden als God, zoals Merz doet bij Lucas 16:8. Daarmee zou deze gelijkenis weer helemaal passen in het patroon 'verhaal – en ik zeg jullie – commentaar van Jezus' dat we kennen van andere gelijkenissen.

from this perspective, the statistics are inconclusive. It should be stressed that in the uses of *ho kyrios* in parables the context makes it clear to whom the word refers. In the other such uses there is no confusion or ambiguity as there is in Luke 16:8a'.⁵¹

5.4.3 In vers 9 is er een naad tussen de gelijkenis en een aantal spreuken van Jezus

Het patroon van een gelijkenis gevolgd door een uitspraak van Jezus, die ingeleid wordt door 'en ik zeg jullie' komen we niet alleen tegen in Lucas maar ook bij Matteüs (zie bv. Matteüs 18: 13). Er is daarom geen reden om aan te nemen dat dit een typisch Lucaanse constructie is, die hij gebruikte tijdens de redactie van de tekst, maar is het veel waarschijnlijker dat deze combinatie van een gelijkenis met een uitspraak van Jezus gezamenlijk is overgeleverd. Daarnaast is het zo dat in vers 9 de zinsnede ἵνα ὅταν ... δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς ('zodat zij jullie in de eeuwige tenten zullen opnemen') sterk verwant is aan de uitdrukking ἵνα ὅταν ... δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ('zodat ze me in hun huizen zullen opnemen') in vers 4. Men zou het dan aan de auteur van het evangelie van Lucas moeten toeschrijven

- dat hij de gelijkenis qua structuur heeft aangepast aan andere gelijkenissen en
- dat hij de uitspraak van Jezus in vers 9 zozeer heeft aangepast dat hij hergebruik kon maken van het zinsmateriaal uit vers 4.

Een andere optie, namelijk dat vers 9 uit een andere bron afkomstig zou zijn dan de verzen 1 tot en met 8, maar 'toevallig' het zinsmateriaal van vers 4 bevat, lijkt me zeer vergezocht.

5.4.4 In vers 8 gaat het over God

De invulling van ὁ κύριος in vers 8 als God, biedt het hoofd aan de spanning die gevoeld wordt tussen het verwijt van de rijke man en de lof die in vers 8 geuit wordt, terwijl ook recht gedaan wordt aan de discontinuïteit die men voelt tussen vers 8 en 9. De vraag is alleen of het waarschijnlijk is.⁵² In de andere gelijkenis waar God plotseling een personage is (Lucas 12: 20), wordt God aangeduid als ὁ θεός. Daarnaast is het gebruik van ὁ κύριος voor God in Lucas zeer zeldzaam. Alleen in het verhaal van de geboorte van Jezus, hoofdstuk 1 en 2, wordt ὁ κύριος regelmatig gebruikt voor God. Daarna kom je het alleen nog tegen in Lucas 20: 42 waar een regel uit de psalmen wordt geciteerd. Op de overige plaatsen wordt het gebruikt voor Jezus of voor heren (patronen) in patroon-cliënt relaties, meestal in de gelijkenissen. In die zin klinkt het minder waarschijnlijk dat het hier opeens voor God zou worden gebruikt. Echter, voor de afbakening van de gelijkenis heeft het geen andere consequenties of ὁ κύριος nu wordt gelezen als de rijke man of als God. Als God de spreker is, wordt

⁵¹ D.J. Ireland, *Stewardship*, p. 62

⁵² Ik ben deze interpretatie nergens anders in de literatuur tegengekomen. Dat is op zich nog geen reden dat het niet juist zou zijn. Die vraag probeer ik op basis van inhoudelijke argumenten te beantwoorden.

Hij binnen het verhaal getrokken en klinkt de lof uit de mond van één van de personages in de plot van de gelijkenis.

5.4.5 De overgang in subject in vers 9

De overgang in subject in vers 9 is alleen verklaarbaar als in vers 8 iemand anders dan Jezus de lof uitspreekt over de rentmeester. Zoals ik in paragraaf 5.4.3 heb betoogd is het onwaarschijnlijk dat er een breuk is tussen vers 8 en 9 wat betreft het bronnenmateriaal. In de overgang die begint met καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω herkennen we wel het patroon

- verhaal
- en ik zeg jullie
- kernachtige uitspraak van Jezus naar aanleiding van het verhaal.

Op basis van dit patroon is dus de verwachting dat het verhaal eindigt aan het einde van vers 8.

5.4.6 De rijke man werd al eerder aangeduid als κύριος

Het argument dat de rijke man al eerder werd aangeduid als κύριος en dat het daarom waarschijnlijk is dat hij ook bedoeld wordt in vers 8, blijft overeind staan. De belangrijkste reden dat het iemand anders dan de rijke man zou zijn, is toch het punt dat het zo moeilijk voorstelbaar is dat de rijke man lof uitspreekt over de rentmeester, terwijl je als lezer/luisteraar alles behalve lof zou verwachten.

5.4.7 Zonder de reactie van de rijke man heeft de gelijkenis een open einde

Als je de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester vergelijkt met andere 'ανθρωπός τις gelijkenissen',⁵³ zie je in veel van die gelijkenissen dat het personage dat als eerste wordt geïntroduceerd ook het laatste woord in de gelijkenis spreekt.⁵⁴ Dit is echter geen wetmatigheid.⁵⁵ Daarom is het op zichzelf ook geen doorslaggevend argument, dat de gelijkenis van de rijke man een open einde heeft zonder de reactie van de rijke man. Zo heeft bijvoorbeeld de gelijkenis van de verloren zoon uit Lucas 15: 11-32 ook een open einde: ons wordt niet verteld hoe de oudste zoon reageert op de uitnodiging tot feestvieren van zijn vader.

⁵³ Dit is een algemeen aanvaarde uitdrukking voor de gelijkenissen in het sondergut van Lucas waarbij het hoofpersonage wordt geïntroduceerd als ανθρωπός τις, zoals ook in onze gelijkenissen.

⁵⁴ Zie bijvoorbeeld de gelijkenis over het feestmaal in Lucas 14: 16-24 en de gelijkenis van het verloren schaap in Lucas 15: 4-7 (waar we overigens ook in beide gevallen weer het patroon 'verhaal – en ik zeg jullie – uitspraak van Jezus' tegenkomen)

⁵⁵ Zie bijvoorbeeld de gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus in hoofdstuk 16, waar Abraham als laatste het woord voert.

5.5 Conclusie rond ὁ κύριος in vers 8

Vanuit de overwegingen in de voorgaande paragraaf komen we tot de conclusie dat bij ὁ κύριος in vers 8 gedacht moet worden aan de rijke man. De volgende argumenten zijn daarbij doorslaggevend:

- De argumentatie dat het om Jezus of God zou gaan, blijkt niet overtuigend genoeg
- In de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester herkennen we een patroon dat we ook in andere gelijkenissen tegenkomen: verhaal – en ik zeg jullie – uitspraak van Jezus. Uitgaande van dit patroon eindigt het verhaal van de gelijkenis aan het eind van vers 8.
- In de verzen vóór vers 8 wordt de rijke man ook al verscheidene keren aangeduid als κύριος. Waarom zou het dan hier opeens niet meer over de rijke man gaan?

5.6 Kleinere problemen bij de afbakening: vers 8b en vers 10 en verder

Na het grootste probleem bij de afbakening te hebben besproken, wil ik nog twee kleinere problemen onder de aandacht brengen. Dat zijn de verzen 8b en de verzen vanaf vers 10.

5.6.1 Vers 8b

Het grootste probleem bij vers 8b met betrekking tot de afbakening heeft toch vooral te maken met de interpretatie. In vers 8b wordt de tegenstelling tussen de zonen van de huidige eeuw en de zonen van het licht geïntroduceerd. De zonen van de huidige eeuw en de zonen van het licht waren niet eerder personages in de gelijkenis. Het klinkt merkwaardig dat dit aan het einde van de plot van de gelijkenis zou worden geïntroduceerd. Ook klinkt het vreemd dat dit het commentaar van de rijke man op de actie van zijn rentmeester zou zijn. In die zin zou je je de vraag kunnen stellen of deze zin niet beter kan worden uitgelegd als eerste commentaar van Jezus op de gelijkenis, dan als de inhoud van de lof van de rijke man. Als dat waar is, zouden we mogelijk het eerdere argument van het patroon ‘verhaal – en ik zeg jullie – uitspraak van Jezus’ moeten loslaten. Nu is het interessante dat niet alleen hedendaagse uitleggers deze richting op denken, maar dat we dit probleem al tegenkomen in de tekstoverlevering: er zijn namelijk enkele latere handschriften die hier ingevoegd hebben: *διο λεγω υμιν* (‘daarom zeg ik jullie..’). Men heeft van vers 8b dus een uitspraak van Jezus willen maken in het patroon ‘verhaal – en ik zeg jullie – uitspraak van Jezus’. Maar nu geldt in de tekstkritiek het principe van *lectio difficilior potior*, de moeilijkste lezing is de sterkste. In ons geval zou de toevoeging de tekst begrijpelijker maken; daarom moeten we concluderen dat we met het weglaten van de toevoeging dichter bij de oorspronkelijke betekenis van de tekst zitten dan wanneer we de toevoeging meenemen. In het kader van de afbakening kies ik er daarom voor op basis van dit argument vers 8b te betrekken bij het verhaal van de gelijkenis. Als keerzijde blijft dan de mogelijkheid open dat we op het gebied van de interpretatie zullen moeten zeggen dat we dit vers niet volledig begrijpen.

5.6.2 Vers 10 en verder

Vers 9 kan worden gezien als het slot van het patroon ‘verhaal – en ik zeg jullie – uitspraak van Jezus’. In die zin zou je na vers 9 een cesuur verwachten. Die vinden we daar echter niet in die zin, dat de verteller van het evangelie de draad weer op zou pakken: pas in vers 14 wordt de raamvertelling weer opgenomen. Dat betekent dat in de gestalte waarin we Lucas 16 nu kennen er in ieder geval een verband wordt gelegd tussen vers 9 en vers 10 tot en met 13. Wanneer we taalkundig naar dat verband kijken zit het verband vooral in de woorden mammon en onrechtvaardig. Verder zien we niet het zinsmateriaal van de gelijkenis terugkomen in deze verzen, zoals we dat wel zagen in vers 9. In die zin lijkt het aannemelijk dat we hier te maken hebben met een aantal uitspraken van Jezus die mogelijk los van de gelijkenis zijn overgeleverd,⁵⁶ maar door de redactor bij elkaar zijn geplaatst.⁵⁷

5.7 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn we gekomen tot een afbakening van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester. Het verhaal van de gelijkenis loopt van de verzen 1 tot en met 8. In vers 9 treffen we het commentaar van Jezus op de gelijkenis aan. In de verzen 10 tot en met 13 treffen we enkele uitspraken van Jezus aan, die door het begrip mammon zijn verbonden met het commentaar op de gelijkenis, maar die niet het primaire commentaar van Jezus op de gelijkenis uitmaken.

⁵⁶ We moeten hier dan denken aan bron Q, de algemeen aangenomen hypothetische bron met uitspraken van Jezus, terwijl de gelijkenis afkomstig is uit een (andere) bron met Sondergut van Lucas. Het lijkt me verder niet noodzakelijk om op deze plaats een uitgebreide uiteenzetting te geven over de bronnentheorie.

⁵⁷ Je kunt je afvragen wat de motieven van de redactor zijn geweest om deze uitspraken van Jezus in te voegen. Daarbij begeben we ons weer op het terrein van de interpretatie. In het kader van de afbakening volstaat het om te zien dat er een zeker verband is tussen de verzen (de kernwoorden ‘mammon’ en ‘ongerechtigheid’), maar dat er qua taal minder verband is met de gelijkenis. Voor de duiding van de verzen na de gelijkenis zie paragraaf 8.4.

6 Probleemstelling en werkwijze

6.1 Probleemstelling

In het voorgaande hoofdstuk zijn we gekomen tot een afbakening van de tekst van de gelijkenis. Deze afbakening heeft eigenlijk min of meer automatisch de probleemstelling voorbereid. We kwamen bij de afbakening de moeite tegen die veel interpreten hebben met het feit dat de rijke man zich lovend uitlaat over de rentmeester. Ik citeer hier nogmaals een zin uit het artikel van A. Merz: 'Der Herr in V. 8 ist kaum mit dem reichen Mann von V. 1f identisch [...], denn der Umschwung vom Tadel zum Lob ist erzählerisch nicht motiviert'.⁵⁸ In de gelijkenis mist dus een narratieve motivatie voor de omslag van verwijt naar lof in het personage van de rijke man. Echter, in het hoofdstuk over de afbakening heb ik op formele gronden beweerd, dat de lof wel uit de mond van de rijke man klinkt. Hoe kunnen we de tekst dan zo lezen, dat die omslag toch geloofwaardig wordt? Is er mogelijk een extern referentiepunt, dat die omslag aannemelijker maakt? Daarnaast is er een tweede punt dat aannemelijk moet worden gemaakt wil de lof van de rijke man in vers 8 geloofwaardig zijn. Dat is dat het plan om in de huizen van de schuldenaars te worden opgenomen zal slagen.⁵⁹ Behalve dat de lof van de rijke man geloofwaardig moet zijn, zal ook de kans van slagen van het plan dus aannemelijk gemaakt moeten worden. Op het moment dat we een geloofwaardig plot hebben, zal uiteraard ook de vraag naar de betekenis van de gelijkenis gesteld moeten worden. Kort samengevat luidt dus de probleemstelling:

Hoe kunnen we komen tot een betekenisvolle lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester, die de lof van de rijke man en het plan om in de huizen van de schuldenaars te worden opgenomen, aannemelijk maakt?

6.2 Werkwijze

Om te komen tot een lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester die de lof van de rijke man en het plan om in de huizen van de schuldenaars te worden aannemelijk maakt, moeten we zoeken naar een extern referentiepunt, dat de narratieve logica van de gelijkenis in een andere licht plaatst. Ik zie wat dat betreft twee soorten externe referentiepunten:

1. De sociaal-economische verhoudingen

⁵⁸ A. Merz, *Mammon*, p. 70 noot 76

⁵⁹ Dit is een vraag die ik al had bij deze gelijkenis, vóór ik hem bestudeerde. Hoe is het mogelijk dat de schuldenaars van de rijke man de rentmeester zomaar in hun huizen zouden opnemen? In de uitleg van de gelijkenis zoals ik die tot toen toe meestal heb gekregen (bv. in preken) zat men meestal op het spoor van Fitzmyer (zie paragraaf 7.5.2), die ervan uitgaat dat de rentmeester bij het geven van korting op de schulden, zijn eigen commissie opgeeft. Gezien de hoogte van de bedragen heeft hij dan de schuldenaars extreem uitgebuit. Het klinkt dan niet zo aannemelijk dat ze nu opeens hun huizen voor hem open zouden zetten.

2. De literaire context van de gelijkenis.

In de volgende hoofdstukken wil ik de probleemstelling rond de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester verder uitwerken. Allereerst is er een hoofdstuk, waarin geprobeerd wordt om de gelijkenis te benaderen vanuit de sociaal economische verhoudingen. Daarna is er een hoofdstuk waarin geprobeerd wordt de gelijkenis vanuit zijn literaire context beter te begrijpen. Deze twee hoofdstukken hebben vooral een analytisch karakter. In het concluderende hoofdstuk 9 wil ik proberen vanuit de verschillende deelconclusies in de eerdere hoofdstukken te komen tot een samenhangende lezing van de gelijkenis.

7 De gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester in het licht van de sociaal-economische verhoudingen

7.1 Inleiding

In dit hoofdstuk willen we de probleemstelling van de scriptie verder uitwerken aan de hand van de sociaal-economische verhoudingen. De probleemstelling kan dan, toegespitst op dit hoofdstuk, als volgt worden geformuleerd:

Hoe kan onze reflectie op de sociaal-economische verhoudingen bijdragen aan een betekenisvolle lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester, die de lof van de rijke man en het plan om in de huizen van de schuldenaars te worden opgenomen, aannemelijk maakt?

In de volgende paragraaf willen we eerst scherp krijgen welke sociaal-economische verhoudingen er in het geding zijn in het kader van onze gelijkenis. Daarna volgt er een analyse van een lezing van de gelijkenis in Nicaragua door Ernesto Cardenal met enkele arme boeren. Die lezing vindt plaats vanuit een andere culturele setting dan de onze en helpt om onze eigen culturele vooronderstellingen scherper te krijgen, voor we doorgaan met een verdere analyse van de gelijkenis. Vervolgens is er een paragraaf waar we de verschillende personages in de gelijkenis willen doorlichten op hun sociaal-economische situatie om te komen tot een aannemelijk plaatje van de sociaal-economische verhoudingen in de gelijkenis. Op het moment dat we dat helder hebben, komt de vraag aan de orde door welke waarden deze verhoudingen gestuurd worden, waarna we uit onze reflectie in dit hoofdstuk enkele conclusies trekken.

7.2 Over welke verhoudingen hebben we het?

Wanneer we het hebben over sociaal-economische verhoudingen, gaat het over de relaties van mensen of groepen van mensen ten opzichte van elkaar waarbij een nadruk ligt op de manier waarop bezit en status (welvaart) over deze (groepen van) mensen is verdeeld. Wanneer we het hebben over sociaal-economische verhoudingen in het kader van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester is het goed om als eerste de mensen of groepen van mensen te identificeren die betrokken zijn in de sociaal-economische verhoudingen. Ik onderscheid de volgende kandidaten:

1. De heer in de gelijkenis.
2. De rentmeester.
3. De schuldenaars van de heer.

4. De gemeenschap die min of meer stilzwijgend aanwezig is in de gelijkenis.⁶⁰
5. De toehoorders van de gelijkenis: de discipelen, de farizeeën en misschien de tollenaars.
6. De vroege christelijke gemeente, die de tekst in haar canon heeft opgenomen.
7. De hedendaagse lezer, waarbij ook diens sociaal-economische positie ter zake doet.

Op het eerste gezicht lijkt het zo, dat hoe verder we komen in de lijst met kandidaten, hoe minder hun invloed zal zijn met betrekking tot de betekenis van de gelijkenis. De eerste vier kandidaten zijn dramatis personae binnen de gelijkenis en zullen dus als eerste iets doen oplichten over de betekenis van de gelijkenis. Echter, ook de vraag welk publiek Jezus voor ogen had bij het uitspreken van de gelijkenis, heeft directe gevolgen voor de interpretatie van de gelijkenis. Is de gelijkenis een aansporing aan de discipelen om vanuit hun sociaal-economische positie op een bepaalde manier om te gaan met mensen in een andere maatschappelijke laag? Of wil de gelijkenis de farizeeën shockeren in hun maatschappelijke positie (vergelijk bijvoorbeeld vers 14, waar ze als geldzuchtig worden omschreven)? Maar niet alleen het directe publiek van de gelijkenis, ook de latere lezers in de christelijke gemeente en door de geschiedenis heen, hebben vanuit hun eigen culturele en maatschappelijke positie zaken ingevuld, die worden opengelaten in de gelijkenis zelf. En als die zaken vanzelfsprekend zijn binnen de eigen kring, zullen die als vanzelfsprekendheden meespelen in de uitleg van de gelijkenis binnen die eigen kring.

Daarnaast is de manier waarop de tekst wordt gelezen van grote invloed op de uitleg van de tekst. Vanuit een manier van lezen die nadrukkelijk onderscheid maakt tussen wat de tekst toen betekende en wat die nu betekent, is het belangrijker om de gelijkenis te interpreteren vanuit de sociale verhoudingen tussen kandidaten die als eerste worden genoemd in het lijstje, dan vanuit een manier van lezen waarin het lezen primair een hermeneutische activiteit is, waar de horizon van de tekst versmelt met die van de lezer en de lezer vooral zijn eigen bestaan verstaat vanuit de gelezen tekst. Met een voorbeeld van zo'n hermeneutische lezing wil ik dit hoofdstuk beginnen: de lezing van Ernesto Cardenal met een aantal arme boeren in de jaren 70 van de vorige eeuw in Nicaragua. Het label hermeneutische lezing wil daarbij niet zeggen dat de hieronder gepresenteerde lezing wetenschappelijke pretenties heeft. Maar juist omdat deze lezing cultureel bepaald is, en dat ook wil zijn, lijkt het me een goed vertrekpunt: het scheidt een contrast met de vanzelfsprekendheden in onze eigen culturele setting, die anders snel en kritiekloos worden meegenomen in de eigen

⁶⁰ Min of meer stilzwijgend: de rentmeester wordt beschuldigd (vers 1), maar wie de beschuldiger is wordt niet expliciet vermeld; op het moment dat de rentmeester zegt dat hij zich schaamt om te bedelen (vers 3), wordt ook zijn relatie tot de gemeenschap impliciet aan de orde gesteld. Vaak wordt de rol van de gemeenschap niet expliciet benoemd. Met name K.E. Bailey brengt in *Poet and Peasant* de rol van de gemeenschap in de gelijkenis onder de aandacht.

interpretatie van de gelijkenis. Door dit contrast worden we in zekere mate gedwongen ons rekenschap te geven van onze eigen vanzelfsprekendheden.

7.3 El evangelio en Solentiname

7.3.1 Inleiding

Van 1967 tot 1972 leefde de Nicaraguaanse katholieke priester Ernesto Cardenal op de eilandengroep Solentiname in het grote Meer van Nicaragua. Cardenal is een vertegenwoordiger van de Bevrijdingstheologie. Behalve priester is hij ook beeldend kunstenaar en dichter. Na de tijd in Solentiname is hij ook betrokken geweest bij de oprichting van de FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional), een socialistische/communistische partij, die in 1979 in een revolutie het bewind van dictator Somoza omver wierp. Na de revolutie werd hij benoemd tot minister van cultuur, wat vanwege de combinatie van een kerkelijke en wereldlijke functie tot grote spanningen met het Vaticaan heeft geleid. Sinds 1994 heeft hij de FSLN verlaten omdat hij zich niet langer kon vinden in de weg die de partij onder het leiderschap van Daniel Ortega is ingeslagen.

In de tijd dat Cardenal op Solentiname leefde, las hij wekelijks gedeelten van de evangeliën samen met de arme bevolking van Solentiname. Daarvan doet hij verslag in zijn boek *El evangelio en Solentiname*. De gesprekken worden over het algemeen weergegeven in directe rede; soms worden ze onderbroken door een korte beschrijvende passage.

7.3.2 Het gesprek over de gelijkenis

Tijdens één van de gesprekken over de evangeliën is ook de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester besproken. De sociaal-economische verhoudingen van de lezers worden al gelijk neergezet in de inleidende passage van het gesprek: 'Some Managua capitalists have just bought a great stretch of land in Solentiname. They came to see it with a group of friends, and on Sunday some of those people also came to visit our community and attended Mass. On this occasion we also had with us our friend Dionisio, the young Costa Rican communist.'⁶¹ De rol van de kapitalisten in het gesprek is overigens redelijk marginaal, vooral als tegenstem tegen sommige bijdragen van de arme deelnemers aan het gesprek.

Het gesprek zelf begint gelijk met de constatering dat wat de rentmeester doet goed is. Hij gebruikt het geld van zijn meester om zich vrienden te maken en de meester zei dat hij een slimme dief was. 'And Jesus tells this parable to the rich', vervolgt één van de armen onder de deelnemers aan het gesprek, 'to make them see that they are thieves; they're not the real owners, they're the managers of other peoples wealth, but they're like that servant that disposed of others wealth as if it was their

⁶¹ Cardenal, p. 203

own. And what Jesus says is: be clever thieves, that is, be clever rich people, and the money you've got give it to the poor so you'll be saved.'⁶² Als geld gebruikt wordt om zich op deze manier vrienden te verwerven, breekt het koninkrijk der hemelen aan: 'To be received in that brotherly society of love – that's what the kingdom of heaven is.'⁶³.

Op het moment dat Lucas 16 vers 10 tot 12 (wie trouw is in het kleinste is ook trouw in het grote etc.) aan de orde komen, merkt één van de kapitalistische deelnemers van het gesprek op, dat Jezus hier diefstal afkeurt. Daarop reageert Cardenal: 'What the Gospel here calls "what belongs to others" is what the rich consider as their property. It says that we won't receive our own (the kingdom of heaven) if we haven't been honest with other people's property. One is honest with wealth when one doesn't appropriate it for oneself but distributes it among its legitimate owners. In capitalism, robbery is taking private property from someone. In socialism, robbery is wanting to keep as private property what belongs to everyone; and so it is also in the Gospels: that's why Christ calls wealth "unjust" (stolen).'

Verderop in het gesprek geeft de Costaricaanse communist aan voor wie de gelijkenis naar zijn mening is bedoeld: 'this parable is for the rich, and Christ doesn't give an example of a rich man but of a manager. It seems to me that it's to show that the rich man is only a manager of money. In the parable the owner of the money also appears. But the owner of the wealth is God, or the people, which is the same thing, but not the rich. And the meaning of the parable, it seems to me, is that the rich mustn't be fools, that the day is coming, and soon, when they'll be stripped, and they'd better be a willing part of the action. It's an invitation to the rich to be revolutionaries.'

Na deze wending aan het gesprek ontstaat er een discussie over arbeid en rijkdom. Een arme deelnemer aan het gesprek: 'The rich person is the one who just directs the work and receives the profits from it, the one who does it is the worker, the *campesino*, the stupid one, the illiterate, the one who doesn't have any education and so is used like an ox. Then it means that the humble people, the poor people, are the ones that create the wealth. It's the mass of the poor, the majority, that has created that wealth enjoyed by a few.'⁶⁶ Rijkdom ontstaat uit arbeid, maar wordt meestal niet genoten door degenen die deze arbeid hebben verricht. De rijken, die niet bezig zijn met de productie zijn daarom als parasieten, die zich voeden op andermans kosten. Deze ongelijkheid wordt vanuit het evangelie aan de kaak gesteld. Cardenal: 'That's why Christ came to earth, to establish

⁶² Idem, p. 204

⁶³ Idem, p. 206

⁶⁴ Idem p. 207-208.

⁶⁵ Idem p. 209-210.

⁶⁶ Idem p. 211-212. Cursivering komt uit de Engelse vertaling.

that society of love, his kingdom. That's why he talks a lot about social life and economy. In this passage he talks to us of wealth: that it must be shared. In the following verse he tells us that "one cannot serve God and money." It's because God is love, and you can't have love and selfishness at the same time.⁶⁷

Het gesprek eindigt met de opmerking van een arme, die kernachtig weergeeft hoe de groep de gelijkenis interpreteert: 'And the rich person who sees a change coming in the world (and you see it coming if you read the Gospels) and doesn't take steps to be admitted into the just society that's going to come, into the new humanity that's not going to die (which is what eternal dwelling places means), that person is acting like an idiot.'⁶⁸

7.3.3 Kernpunten uit de lezing van de gelijkenis op Solentiname

In de lezing van de gelijkenis op Solentiname zijn er verschillende zaken die in het oog springen:

1. De personages worden als volgt verdeeld over de sociaal-economische verhoudingen: de heer staat voor God als de eigenlijke bezitter van alle rijkdom, de rentmeester staat voor de rijken en de schuldenaars voor de armen.
2. De aanpassing van de schulden door de rentmeester wordt gezien als een goede zaak: de rentmeester draagt bij aan een rechtvaardigere wereld, waarbij het bezit eerlijker over de mensen wordt verdeeld.
3. De gelijkenis wordt uitgelegd op het terrein van de ethiek: het is een aansporing tot het juiste handelen voor de rijken.
4. In de interpretatie op Solentiname is er duidelijk sprake van een eschatologische notie: de rentmeester handelt zoals hij doet omdat hij zich bewust is van het koninkrijk der hemelen en de nieuwe mensheid die er aan zit te komen. De verhoudingen kunnen niet langer blijven zoals ze zijn, er zal een revolutie komen waar alle verhoudingen zullen veranderen en het rijk van de liefde zal aanbreken.

Bij de invulling van hoe de personages worden verdeeld over de sociaal-economische verhoudingen wordt er niet heel expliciet onderscheid gemaakt tussen toen en nu: vanuit de eigen sociaal-economische verhoudingen worden de verhoudingen ingevuld. Het valt op dat men zichzelf als armen eerder identificeert met de schuldenaars dan met de rentmeester. Het feit dat in de gelijkenis het gedrag van de rentmeester als voorbeeld wordt gesteld, heeft men niet opgevat als een uitnodiging om zich met hem te identificeren. Dat zou vanuit de context van een arme wellicht ook gekund hebben: probeer uit je armoede te komen, door over je toekomst na te denken, zoals de

⁶⁷ Idem, p. 215.

⁶⁸ Idem, p. 217.

rentmeester doet, kijk verder dan de dag van vandaag! Een dergelijke lezing past in een cultuur die microkredieten verstrekt aan armen om zich op individuele basis een betere economische toekomst te verschaffen. Het zou een keurige neokapitalistische lezing zijn... De logica in de lezing op Solentiname is echter anders: de oplossing voor de toekomst ligt bij het collectief, bij de armen die de rentmeester in hun midden opnemen. Het is niet de arme die zich bezorgd moet maken over de toekomst, maar de rijke.

Wij westerse lezers ervaren meestal een ethisch probleem in deze gelijkenis: de rentmeester is gul met het bezit van de rijke man en wordt daar ook nog om geprezen. Kan dit wel, overschrijdt hij hier geen grens? Dit ethische probleem wordt wel gethematiseerd door de bijdragen van de kapitalistische deelnemers aan het gesprek, maar wordt uiteindelijk toch geëlimineerd uit de discussie. Aangezien de lezing de heer vanaf het begin identificeert met God, wordt dit niet als probleem ervaren. God is de eigenaar van alles, maar heeft dit bedoeld voor iedereen. Zodra je meer onderscheid maakt tussen de interne logica van het verhaal en de uitleg ervan⁶⁹, wordt het ethische probleem wellicht groter, maar toch niet urgent voor de lezing in Solentiname. Dat komt door de waarde die er in ons ethische probleem meespeelt. Dat is de waarde van de ontastbaarheid van het persoonlijke bezit. De aantasting hiervan ervaren we als diefstal. Door de lezing vanuit Solentiname wordt deze waarde echter expliciet ter discussie gesteld: we hebben te maken met een heel ander ethisch probleem: het is diefstal als dat wat toebehoort aan allen wordt aangemerkt als persoonlijk bezit. De rentmeester is niet de veroorzaker van een ethisch probleem; hij lost het juist op! De gelijkenis wordt daarom gezien als een uitnodiging aan de rijken om op die manier met hun rijkdom om te gaan; niet langer op een egoïstische manier, maar vanuit het bewustzijn dat de rijkdom van God vandaan komt en derhalve ieder toebehoort.⁷⁰ Het feit dat de rentmeester in de gelijkenis onrechtvaardig wordt genoemd, heeft in deze uitleg te maken met de visie op rijkdom als het onrechtmatig zich toe-eigenen van datgene wat iedereen toekomt.

De motivatie van de rentmeester om te handelen zoals hij handelt is geworteld in zijn eschatologische overtuiging: het moment is aangebroken waarop alles anders gaat worden. Er komt een samenleving waarin de rijkdom eerlijker verdeeld gaat worden. Het heeft daarom niet langer zin om vast te houden aan het persoonlijk bezit als manier om je toekomst veilig te stellen. Juist als de rijke zich mee laat nemen in de revolutie die er aan zit te komen hoeft hij zich niet langer zorgen te

⁶⁹ In het gesprek op Solentiname zie je dat de interpretatie gebeurt van vanuit de eigen context, zonder zich te bekommeren om het feit dat de historische context van de tekst mogelijk een andere was dan de context van de lezer. Hier wordt dus niet de interne logica van het verhaal losgemaakt van de uitleg.

⁷⁰ De rentmeester lijkt op deze manier wel een Sandinist avant la lettre. Na afloop van de revolutie werden de bezittingen en landerijen van de Somoza's en andere rijken verdeeld onder de armen.

maken: hij zal ook zijn plek krijgen in de samenleving van liefde die er nu komt. Die komst is niet te stuiten!

7.3.4 Een evaluatie van de lezing van de gelijkenis op Solentiname

In deze paragraaf wil ik de lezing van de gelijkenis zoals die hier gepresenteerd wordt kort evalueren aan de hand van de probleemstelling. Daarbij wil ik van tevoren enkele overwegingen uitspreken:

1. De revolutie waarvan in de uitleg van de gelijkenis met zoveel vuur wordt gesproken heeft in 1979 plaatsgevonden in Nicaragua. Daarmee is echter niet het rijk van God aangebroken in Nicaragua. Het lijkt me echter niet juist om dat in 2011, nu we kunnen terugkijken op de revolutie, te gebruiken als argument tegen de hier geboden uitleg. De uitleg dient op zijn eigen merites beoordeeld te worden.
2. De lezing vanuit Solentiname heeft een sterk hermeneutisch karakter. Daarom lijkt het me goed om de lezing te beoordelen vanuit de logica van de narratieve tekst die uitgangspunt was bij de discussie en niet (in eerste instantie) op basis van een meer historische argumentatie.

Laten we beginnen met de eerste deelvraag: waarom zouden de schuldenaars de rentmeester in hun huizen opnemen? Deze vraag lijkt in de interpretatie vanuit Solentiname in eerste instantie overtuigend beantwoord: ze nemen hem op, omdat de rentmeester zich bewust is van de nieuwe werkelijkheid die aanbreekt en zich er niet langer tegen verzet. Hij werkt vanuit zijn positie als rijke mee aan de revolutie en wordt daarmee één van hen. Men heeft geen reden om hem te wantrouwen of wrok tegen hem te koesteren vanwege diefstal van zijn kant. En economisch gezien is er geen bezwaar tegen het opnemen van de rentmeester in hun huizen: de economische situatie staat op het punt om drastisch te veranderen, daarom zal er ook voldoende zijn om van te delen. Ook de tweede vraag, of de lof van de rijke man geloofwaardig klinkt, lijkt in eerste instantie met ja te kunnen worden beantwoord. De rijke wordt vanaf het begin met God gelijkgesteld en God wil juist dat de rijkdom op aarde eerlijker verdeeld wordt, dus uit God zijn lof als de rentmeester eindelijk zo ver is dat hij de wil van God begint uit te voeren.

De opvatting dat de samenleving op het punt staat te veranderen in het verhaal van de onrechtvaardige rentmeester lijkt me een zwakke plek in het betoog vanuit Solentiname, die ook het bevestigend beantwoorden van de vraag naar de geloofwaardigheid van de interpretatie moeilijker maakt. In het verhaal dat ons verteld wordt in Lucas 16 is de rentmeester de enige voor wie er een grote verandering op stapel is. In het kielzog van de verandering voor hem verandert er iets in de situatie van de schuldenaars. Hun schulden veranderen aanzienlijk, maar ze blijven wel schuldenaars. Hiermee wil ik niet zeggen dat het in Lucas 16 niet gaat om de komst van het koninkrijk van God.

Echter, in de tekst van de gelijkenis is er geen aanleiding om te veronderstellen dat de schuldenaars rekening houden met een grote verandering die er aankomt. De komst van het koninkrijk is niet één van de elementen van de gelijkenis als verhaal. Als het in de gelijkenis gaat om het aanbreken van het koninkrijk van God, zit dat in het verwijzende aspect van de gelijkenis: zoals de rentmeester zich voorbereidt op zijn toekomst, wordt de toehoorder uitgenodigd zich voor te bereiden op de komst van Gods rijk. In de lezing op Solentiname versmelt de uitleg met het verhaal, waardoor er eigenlijk weer een net ander verhaal ontstaat dan het verhaal van de gelijkenis, waar het eschatologische element onderdeel wordt van de plot zelf, terwijl je in de tekst van Lucas 16 alleen maar in de commentaarzinnen eventuele aanknopingspunten kunt vinden voor een eschatologische duiding van de gelijkenis.

Als nu de grond wegvalt om te veronderstellen dat de schuldenaars rekening houden met een grote verandering in hun leven en in de samenleving, wordt het minder aannemelijk dat zij de rentmeester zomaar in hun huizen zullen op nemen. Waarvan zullen ze zijn levensonderhoud kunnen betalen? Hun schulden zijn weliswaar kleiner geworden, maar ze bestaan nog steeds. Aangezien er hier wordt verondersteld dat het om armen gaat, is het niet zo plausibel meer dat die de rentmeester zomaar in hun huizen zullen opnemen. En als het plan van de rentmeester niet gaat lukken, verliest ook de lof van de rijke man zijn geloofwaardigheid.

Een belangrijk leerpunt van de uitleg van de gelijkenis op Solentiname is de manier waarop het ethische probleem wordt gerelativeerd, dat wij westerse lezers hebben met het handelen van de rentmeester. Een confrontatie met deze uitleg, legt de waarden bloot, waarmee wij vaak onbewust, de tekst tegemoet treden. Het lijkt me goed, dat die waarden ook bij onze eigen lezing ter discussie staan. De waarden omtrent bezit, waarvan uitgegaan wordt in Solentiname, lijken ook goede papieren te hebben vanuit de bredere context van Lucas-Handelingen (zie bv. Handelingen 2, waar gesproken wordt over de christelijke gemeente die alles gemeen had en ook verderop in Handelingen, waar gesproken wordt over mensen die hun bezittingen verkochten om de opbrengst aan de armen te geven).⁷¹ Er kan echter wel de vraag gesteld worden of de manier waarop men deze waarden wilde realiseren, in lijn is met wat Lucas-Handelingen hierover zegt.⁷²

⁷¹ Het is daarbij wel de vraag hoe deze gemeenschap van goederen gezien moet worden. Het verhaal van Barnabas (Handelingen 4), die een akker verkoopt en de opbrengst bij de discipelen brengt, wordt eerder als een uitzondering dan als regel verteld. Verder maakt het schokkende verhaal van Ananias en Saffira (Handelingen 5) het moeilijk zich probleemloos te identificeren met de sociaal-economische situatie in de eerste christelijke gemeente. Voor een verdere discussie hierover zie J.M. Bassler, *God & Mammon*, p 117 vv.

⁷² Een uitgebreide discussie hierover valt buiten de scope van deze scriptie. In een dergelijke discussie zouden de volgende vragen aan de orde kunnen komen: in hoeverre ziet Lucas-Handelingen de komst van het koninkrijk als iets dat door menselijke inspanningen (zoals een revolutie) tot stand komt? Kunnen zaken die gepraktiseerd werden in de context van de christelijke gemeente (een mesostructuur, waar men door eigen

7.4 De personages van de gelijkenis en hun sociaal-economische situatie

In paragraaf 7.1 noemde ik een aantal sociaal-economische spelers waarmee gerekend moet worden bij de interpretatie van de tekst. Terwijl het uitgangspunt van de lezing in Solentiname achterin de lijst lag, bij de hedendaagse lezers, wil ik in deze paragraaf me juist vooral met het bovenste gedeelte van de lijst bezighouden, met de dramatis personae binnen de gelijkenis, in de volgorde zoals ze in de lijst genoemd worden: de rijke man, de rentmeester en de schuldenaars. De sociaal-economische situatie van de gemeenschap wordt niet in een afzonderlijke paragraaf besproken omdat inzicht in de sociaal-economische situatie van gemeenschap niet noodzakelijk is om te komen op een antwoord op de vraag hoe aannemelijk het is dat het plan van de rentmeester slaagt en dat derhalve de lof van de rijke man geloofwaardig klinkt.

Het is me overigens opgevallen bij het lezen van de commentaren⁷³ dat het soms moeilijk is om helder te krijgen hoe zij de sociaal-economische situatie duiden. Vaak wordt het niet apart gethematiseerd en moet je soms ook enigszins tussen de regels lezen wat er verondersteld wordt.

7.4.1 De rijke man

Over de economische positie van de heer in de gelijkenis zijn de meeste commentaren het wel eens: hij is een rijke grootgrondbezitter. J. Jeremias schrijft: ‘es sind wahrscheinlich galiläische Verhältnisse vorausgesetzt, der πλούσιος ist vermutlich als Besitzer einer großen Domäne gedacht, der an Ort und Stelle einen Verwalter hat.’⁷⁴ J.A. Fitzmyer voegt daar aan toe dat het mogelijk is dat de heer normaal gesproken afwezig was: ‘The “rich man” is probably an absentee landlord, the owner of a Galilean *latifundium*, who entrusted the transaction of all usual business in the management of his estate to a “manager” (*oikonomos*)’.⁷⁵ Dit wordt verder ingevuld door P. Gächter: ‘An Oriental would think of a man who was living comfortably in the luxuries he could find in some bigger town or city. For so doing he needed a good sum of money which he drew of course from his estates which lay at considerable distance from where he lived. Shunning the interminable worries which the management of an estate invariably involves, he had put up a steward whose only duty as regards his master was to provide him at fixed times with fixed sums of money, or with various kinds of produce, or of both. He did not pay the steward for his services, for the steward was supposed to be in a position to gain his livelihood from those who were under him. He hired out the different portions of the master's property to cultivators. They had to pay revenues from which one part would go to the

keuze deel van uit maakt) zomaar vertaald worden naar context van de nationale politiek (een macrostructuur, waar men meestal zonder daar zelf voor gekozen heeft deel van uit maakt).

⁷³ Het begrip commentaren gebruik ik hier en verderop in brede zin voor de wetenschappelijke literatuur die ik met betrekking tot de gelijkenis heb geraadpleegd.

⁷⁴ Jeremias, *Die Gleichnisse*, p. 180.

⁷⁵ Fitzmyer, *The gospel*, p. 1097, cursiveringen van de auteur. Latifundium staat voor grootgrondbezit of een groot landgoed.

master, one part to the steward. These revenues were fixed by written documents which the tenants had to write and give to the steward'.⁷⁶ De kwestie van de aan- of afwezigheid van de heer is vooral van belang voor de rol van de rentmeester en de vraag in hoeverre deze zonder directe controle van de heer zijn gang kon gaan. In de gelijkenis is hij in ieder geval wel aanwezig, want hij vraagt daar de rentmeester om verantwoording van zijn rentmeesterschap.

Over de economische positie van de heer zijn de commentaren dus redelijk eenduidig. Anders is het echter als we het hebben over diens sociale status. Is zo'n grootgrondbezitter een eerbare man met aanzien in de gemeenschap of wordt hij gezien als een uitbouter die over lijken gaat? Hoe wordt de grootgrondbezitter gezien door anderen in de gemeenschap? Aan de ene kant van het spectrum zit K.E. Bailey: 'The relationship between the owner of the land and his renters is a significant personal and economic relationship. In his summary of social relationships evidenced in the parables of the rabbis, Rabbi Feldman comments on the relationship between the owner of the land and his renters. He writes, "Personal relations were often friendly – sometimes quite intimate."⁷⁷

Aan de andere kant van het spectrum treffen we B.B. Scott en J.B. Green. Scott: 'Line 1 invokes elements from the social repertoire of the patron-client model in which a rich man and a steward represent values for a hearer. Since the master is rich – a redundant marker if he has a steward to look after his property – he may well play the role of antagonist. In the world of Galilean peasants, rich masters play the expected role of despots, and the master in this story may be an absentee landlord, a common phenomenon in Galilee. Jesus' parables frequently exploit the inequality existing in a patron-client society with a stereotyped animosity between masters and servants. Luke 7:25 can stand for a summary of the attitude of the *'am ha'arets* (the people of the land) towards the rich: "What then did you go out to see? A man clothed in soft raiment? Behold, those who are gorgeously appareled and live in luxury are in kings' courts" (RSV).⁷⁸ Green schrijft naar aanleiding van de rijke man: 'Given prior material on the wealthy in the Third Gospel [...] it is hard to be well disposed toward this man. Previously, the rich are introduced as those over whom Jesus pronounces misfortune (6:24), who find their security in their wealth without regard for those of lower status (14:12; cf. 16:19-22!).⁷⁹

Een antwoord op de vraag welke auteur het nu bij het rechte einde heeft, is niet gemakkelijk te geven. Zoals uit bovenstaande citaten blijkt, hebben de auteurs ieder hun eigen invalshoek om tegen deze problematiek aan te kijken. Bailey probeert een reconstructie te maken van de historische

⁷⁶ Gächter, *The parable*, p. 126-127

⁷⁷ K.E. Bailey, *Poet and peasant*, p. 99

⁷⁸ B.B. Scott, *Hear then the parable*, p. 260-261, cursivering van de auteur.

⁷⁹ J.B. Green, *The gospel*, p. 590.

context waarin de gelijkenis voorstelbaar is. Scott zit vooral op het niveau van de luisteraar en stelt de vraag naar de sympathie en antipathie van de luisteraar bij het horen van de gelijkenis. Green wil de vraag vooral beantwoorden vanuit de bredere context van het evangelie van Lucas. Op basis van een reconstructie van de historische context, zouden we evengoed bij het tegengestelde van de visie van Bailey kunnen komen. Immers, de heer in de gelijkenis heeft schuldenaars. En die vaak te hoge schulden konden mensen tot de bedelstaf drijven.⁸⁰ Als we met zo'n heer van doen hebben, zal zijn reputatie niet zo positief zijn als Bailey betoogt. Anderzijds kunnen we op basis van literaire argumenten juist ook weer een positiever beeld van de heer schetsen dan Scott en Green: de heer prijst uiteindelijk het handelen van de rentmeester en doet verder niet zijn best om de schulden weer op hun oude niveau te krijgen. Daarnaast is het niet per definitie zo, dat zo'n afwezige landheer in de gelijkenissen in Lucas om een negatief affect van de luisteraar vraagt: in de gelijkenis in Lucas 20:9-16 wordt deze heer gepresenteerd als iemand die in zijn recht staat wanneer hij zijn deel van de oogst opeist; het negatieve affect wordt veel meer verwacht ten opzichte van de huurders van de wijngaard, die de knechten van de heer en uiteindelijk ook zijn zoon vermoorden.

De meningen over de sociale status van de rijke man lopen dus uiteen. Het lijkt niet gemakkelijk, zo niet onmogelijk, om in het algemeen een antwoord te geven op de vraag welke sociale status rijken hadden in het evangelie van Lucas en onder de hoorders van de gelijkenis. In onze probleemstelling vragen we ons af hoe de lof van de rijke man geloofwaardiger wordt. De lof van de rijke man klinkt geloofwaardiger uit de mond van iemand met een positief aanzien, dan uit de mond van een uitbouter. Iemand die over lijken gaat zou de rentmeester laten opsluiten en de aanpassingen in de contracten terugdraaien.

7.4.2 De rentmeester

Wat is een οἰκονόμος? Fitzmyer omschrijft deze rol als 'not merely a head-servant placed in charge of the household staff (as in 12:42), but a trained, trusted, and duly empowered agent of his master. He was able to act in the name of the master in transactions with third parties (e.g. the renting of plots of ground to tenant-farmers, the making of loans against a harvest, the liquidation of debts, the keeping of accounts of all such transactions).'⁸¹ De rentmeester kan dus een slaaf zijn, maar ook een vrije of vrijgelatene. Een argument voor de rentmeester als vrije zou zijn ontslag kunnen zijn. Dat de rentmeester wordt ontslagen zou je kunnen concluderen uit het feit dat hij niet langer rentmeester

⁸⁰ Voor meer over de schuldenproblematiek, zie A. Merz, *Gott oder Mammon*, p. 65 vv en E.W. Stegemann en W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, p. 125-126.

⁸¹ Fitzmyer, *The gospel*, p. 1097

kan zijn in combinatie met de alternatieven die hij overweegt: graven, bedelen of in de huizen van de schuldenaars opgenomen te worden.⁸²

Het rentmeesterschap bracht ook een zekere sociale status met zich mee. Daarover schrijft Green: 'In this capacity, a manager would have enjoyed enviable status, so much so that persons were actually known to sell themselves, as a means of social promotion, to a wealthy man in order to administer his holdings.'⁸³ De rol van de rentmeester is enerzijds gekarakteriseerd door volledige afhankelijkheid van zijn heer, maar anderzijds door een relatieve macht. Reinmuth schrijft daarover: 'Er gehört damit zu einer Schicht, deren wichtigstes Merkmal ein konkret sehr variabler Zwischenzustand zwischen Ober- und Unterschicht war. Die Parabel vom beschuldigten Verwalter lässt die soziale Realität solcher *retainers* (>Gefolgsleute<; vgl. dazu E.W.Stegemann/W.Stegemann 2 1997, 72) deutlich erkennen'.⁸⁴

Een discussie die voor de interpretatie van de gelijkenis van belang is, is de vraag waaruit precies het inkomen van de rentmeester bestaat. Fitzmyer betoogt: 'According to accepted practice, such an agent, however, often lent his master's property out to others at a commission or an interest which was added to the principal in promissory notes or bonds. The notes or bonds frequently mentioned only the amount owed, i.e. the principal plus the interest'.⁸⁵

Het inkomen van de rentmeester zou volgens Fitzmyer dus kunnen bestaan uit de commissie die de rentmeester toevoegt aan de schuld van de schuldenaars. Hij baseert zich hiervoor op M.D. Gibson die in 1903 een dergelijke praktijk was tegengekomen in India.⁸⁶ Volgens Gibson kon die commissie wel oplopen tot 50% van de totale schuld.⁸⁷ K.E. Bailey gaat in discussie met deze visie. Hij constateert dat veel wetenschappers (waaronder dus Fitzmyer) sindsdien haar visie kritiekloos hebben overgenomen, maar dat deze visie problemen oplevert bij de interpretatie van de gelijkenis. Eén van de belangrijkste argumenten tegen het toepassen van de visie van Gibson op de gelijkenis, is

⁸² Heel sterk is dit argument niet. Men zou zich ook goed kunnen voorstellen dat de uitspraak dat hij niet langer rentmeester kan zijn inhoudt, dat hij een demotie (en dus statusverlies) gaat krijgen, wat zou kunnen betekenen dat hij werk van lagere slaven moest gaan doen, zoals graven. Dan blijven er nog de alternatieven over van bedelen of de hoop om ergens anders heen te vluchten. Zie ook het artikel van Udoh, *An Unrighteous Slave*, waarin betoogd wordt dat een oikonomos wel degelijk een slaaf is.

⁸³ J.B. Green, *The gospel*, p.590

⁸⁴ Reinmuth, p. 639, cursivering van de auteur.

⁸⁵ Fitzmyer, *The gospel*, p. 1097.

⁸⁶ India is het land dat Fitzmyer noemt, volgens K.E. Bailey speelt het in het Midden Oosten.

⁸⁷ Zie het citaat van Gibson bij K.E. Bailey, *Poet and Peasant*, p.88: '...I know that at the present time, wherever Orientals are left to their own methods, uncontrolled by any protectorate of Europeans, the plan is to farm out taxes or property of any description. The steward would therefore demand from the cultivators much more than he would pay to the overlord, perhaps even double, and pocket the difference himself' (bron: Margaret Gibson, *On the parable of the Unjust Steward*, *The Expository Times* 15 (1903/1904), p 334). Overigens merkt F. Bovon (*Das Evangelium*, p.77 noot 39) naar aanleiding van deze 50% terecht op: 'Hier jedoch betrüge der Zins für das Öl, wie ich meine, nicht 50 Prozent, sondern 100 Prozent!'

dat het niet aannemelijk maakt waarom de schuldenaars de rentmeester in hun huizen zouden opnemen: hij zal gehaat zijn bij de schuldenaars, vanwege de buitensporige commissie die hij hun altijd heeft opgelegd.⁸⁸ En daaraan kun je toevoegen: wie garandeert dat een eventuele opvolger niet weer precies op dezelfde manier zal handelen als zijn voorganger?

K.E. Bailey probeert op basis van Mishnah te komen tot een beeld van het beroep van de rentmeester. Hij gaat er vanuit dat de rentmeester een tussenpersoon is tussen de meester en diens schuldenaars. Wat betreft de schulden zijn er de opties open dat het om pacht dan wel om leningen gaat. Gezien de aard van de schulden (er moet in natura worden betaald) is de optie van pacht de meest voor de hand liggende. In de Mishnah zijn er drie soorten tussenpersonen:

- '1. A general agent (*shaluah*) who labored either gratuitously or for a fee.
2. A sarsor, a broker or middle man who was always a paid agent.
3. A musheh, who was an attorney appointed by written instruction to recover property or a debt and authorized to bring suit.

The general agent was "one sent". Often the task for which he was sent was a personal family affair like the arranging of a marriage. In such a case it is easy to understand why the agent might not be paid. He would most likely be a member of the family or a friend of social status equal to the principal. To pay him in such special circumstances would be an insult. On the other hand, Horowitz makes quite clear that the agent was usually paid.⁸⁹ Bailey gaat er vanuit dat de rentmeester een shaluah is, die betaald werd voor zijn werk. Als er iets extra's van de schuldenaars naar de rentmeester ging, was dit niet in de contracten opgenomen, maar gebeurde dit 'onder de tafel'.

Een zwak punt aan het betoog van Bailey is het feit dat hij zich baseert op de Mishnah, wat historisch gezien veel later geplaatst moet worden dan het Lucas evangelie. Ditzelfde moet echter ook gezegd worden van de visie van Fitzmyer en Gibson, die zich baseren op een analogie in het 20^e eeuwse (Midden) Oosten. Voor de gelijkenis is in ieder geval van belang dat het niet aannemelijk is dat een rentmeester via de officiële schuldbekentenissen zelf zijn inkomen organiseert. Als hij een slaaf is, wordt er voor zijn levensonderhoud gezorgd wordt door de meester, als hij een vrij man is, krijgt hij zijn inkomen uit loondienst. Het is mogelijk dat er soms onrechtmatig iets van de schuldenaars naar de rentmeester ging, maar dan nooit via de officiële weg van contracten.

Tenslotte kan men zich afvragen hoeveel vrijheid een rentmeester had in het beheer van de goederen van zijn heer. Kon een rentmeester zomaar zelf de hoogte van de schulden vaststellen, of

⁸⁸ Zie K.E. Bailey, *Poet and Peasant*, p. 89.

⁸⁹ K.E. Bailey, *Poet and Peasant*, p. 91; cursivering en kleiner lettertype zijn van de auteur. Hij baseert zich voor de weergave van de Mishnah op G. Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, New York, 1953.

was dit voorbehouden aan de heer? H. Klein schrijft daarover: 'Ein solcher Verwalter hatte große Freiheiten. Er konnte die Pacht in Jahren der Dürre herabsetzen. Was das Angebot groß, konnte er die Pacht erhöhen. Seine Aufgabe bestand darin, zum Vorteil seines Herrn zu wirtschaften. Der Verwalter verpflichtete sich mit einem Schuldbrief, die Pacht in der festgelegten Höhe abzuführen. Möglichkeiten der Überprüfung, ob der Pächter auch korrekt vorgegangen ist, hatte der Grundbesitzer kaum, er konnte nur im Großen abschätzen, ob dieser zu seinen Gunsten wirtschaftete'.⁹⁰ Volgens Klein is de vrijheid van de rentmeester dus groot, maar deze vrijheid is dus wel gericht op het voordeel van de heer.

Samenvattend kunnen we van de rentmeester zeggen dat hij iemand is met een zeker aanzien in zijn omgeving, een slaaf of een vrije, die grote speelruimte heeft om voor het voordeel van zijn heer diens schulden te beheren. Hiervoor wordt hij door zijn meester gecompenseerd in de vorm van geld of levensonderhoud. Tegenover het relatieve aanzien dat zijn beroep met zich meebrengt staat ook een grote mate van afhankelijkheid van zijn meester.

7.4.3 De schuldenaars

Vanuit Lucas 16 is er reden om te denken dat de schuldenaars arme mensen zijn. De uitspraak in vers 9, 'maak voor jullie vrienden door middel van de onrechtvaardige mammon, zodat wanneer die wegvalt, zij jullie in de eeuwige tenten zullen opnemen' wordt redelijk eensluidend geïnterpreteerd als een aansporing tot het geven van aalmoezen aan armen om zo toegang te krijgen tot het koninkrijk van God.⁹¹ De zinsconstructie in vers 9 is analoog aan die in vers 4, waar de rentmeester zijn hoop uitspreekt om te worden opgenomen in de huizen van de schuldenaars, door middel van het plan dat hij wil gaan uitvoeren. Op basis van deze analogie ligt het voor de hand om te veronderstellen dat de schuldenaars arme mensen zijn. In de tekst van de gelijkenis zitten echter verschillende aanwijzingen dat het niet juist is om de schuldenaars als arme boeren te zien.

De eerste aanwijzing dat de schuldenaar niet heel arm zijn, is wellicht wat subtiel: de rentmeester draagt hun op om zelf een aanpassing te maken in de schuldbekentenissen: ze kunnen dus lezen en schrijven, en horen daarmee niet tot de onderste laag van de bevolking.

⁹⁰ H. Klein, *Das Lukasevangelium*, p. 539

⁹¹ Het punt dat ik hier wil maken is dat vers 9 meestal wordt uitgelegd als een aanmoediging om iets voor de arme te doen en dat je op basis van de analogie tussen vers 4 en vers 9 de arme zou kunnen 'terugprojecteren' in de gelijkenis. Of het vers nu exact uitgelegd moet worden als het geven van aalmoezen, danwel als het structureel veranderen van het systeem, doet in het kader van deze analogie niet direct terzake. Voor de discussie over de aalmoezen, zie bijvoorbeeld L. Schottroff, *The parables*, p. 161: 'Calling this practice "giving alms" weakens it severely. The goal is not ascetic poverty, but an economic solidarity that prevents hunger and the social suffering and impairment of health that are the result of poverty.'

De tweede aanwijzing om ervan uit te gaan dat de schuldenaars niet heel arm zijn, zit op het gebied van de realia. Eén van de eerste auteurs, die zich bezighield met de omvang van de schulden, en wellicht ook de meest geciteerde in dit kader, is J. Jeremias. Hij schrijft: '100 Bath (= 36,5 hl) Öl entsprechen dem Ertrag von 146 Ölbäumen und einer Schuldsumme von etwa 1000 Denaren; 100 Kor (= 364,4 hl) Weizen sind 550 Zentner Weizen und entsprechen dem Ertrag von 42 Hektar und einer Schuldsumme von etwa 2500 Denaren. Es handelt sich also um sehr hohe Schulden. Der Nachlaß (18 hl Öl, 73 hl Weizen) ist wertmäßig in beiden Fällen ungefähr gleich, da Öl viel teurer ist als Weizen; in Geld wert ausgedrückt beträgt er 500 Denare. Jesus schließt sich in unserem Gleichnis also die Vorliebe des morgenländischen Erzählers für hohe Zahlen an'⁹² Het punt dat hij vooral wil maken in het citaat is dat de schulden allebei met ongeveer hetzelfde bedrag worden verminderd.⁹³ De vraag hoe de sociaal-economische verhoudingen verder liggen in de gelijkenis, blijft onbeantwoord, dit wordt verder niet geproblematiseerd. Wat betreft de schuldenaars laat Jeremias de mogelijkheid open dat het pachters of groothandelaars zijn. Beide opties zie je terugkeren bij andere auteurs. Het feit dat het betalen in natura betreft doet vooral denken aan pacht: men betaalt de pacht met een deel van de opbrengst van het land. Als het groothandelaars zijn, zou de betaling in natura verklaard moeten worden als een manier om zich veilig te stellen tegen inflatie en prijschommelingen.⁹⁴ Voor de bepaling van het sociaal-economische niveau van de schuldenaars hoeft hierover geen definitieve keuze gemaakt te worden: de omvang van de schulden zegt daar meer over dan de aard van deze schulden.

Een belangrijke bron in het kader van de sociaal-economische werkelijkheid van de mediterrane werkelijkheid ten tijde van het ontstaan van het christendom is het boek *Urchristliche Sozialgeschichte* van E.W. Stegemann en W. Stegemann. Het gebruik van deze bron in het kader van onze gelijkenis is enigszins problematisch. We willen deze bron gebruiken om te komen tot een interpretatie van de gelijkenis, maar zij hebben juist de sociale werkelijkheid van de gelijkenis geïnterpreteerd om hem als voorbeeld te gebruiken voor de sociale werkelijkheid buiten de tekst. In die zin heeft het gebruik van deze bron iets van een cirkelredenering. Niettemin, de Stegemanns gebruiken de gelijkenis als voorbeeld wanneer ze het hebben over pacht. Ook bij hen kom je een

⁹² Jeremias, *Die Gleichnisse*, p. 180-181. Met de slotopmerking dat de omvang van de schulden iets uitdrukt van de voorliefde van de verteller voor grote getallen, relateert hij tegelijk het doorrekenen van de bedragen. Toch heeft het hem niet weerhouden dit te doen, dus daarom zullen we die exercitie hier ook niet uit de weg gaan...

⁹³ Het komt wat merkwaardig over dat er een gedetailleerde berekening wordt gedaan om aan te tonen dat de schuldvermindering op ongeveer hetzelfde bedrag uitkomt, terwijl de hoge bedragen anderzijds worden toegeschreven aan de voorliefde voor hoge bedragen in de oosterse vertelkunst. Het lijkt me niet aannemelijk dat een toehoorder van de gelijkenis aan het hoofdrekenen sloeg om tot de conclusie te komen dat het om hetzelfde bedrag ging. En ook als het juist is dat de schulden met hetzelfde bedrag worden verminderd, wat betekent dat dan voor de uitleg van de gelijkenis?

⁹⁴ Voor dit argument zie L. Schottroff, *The parables*, p. 159.

omrekening tegen van de aantallen in de gelijkenis. Wat hen betreft komt het neer op een olieopbrengst van 160 olijfbomen en een graanopbrengst van 40 hectare land, niet helemaal precies hetzelfde, maar wel dezelfde orde van grootte. Na deze berekening concluderen ze: 'In jeden Fall handelt es sich also um beträchtliche Summen an Nachlaß, so daß die Absicht des *oikonomos*, die beiden Schuldner zu verpflichten, daß sie ihn in ihren Häusern aufnehmen, durchaus plausibel erscheint'.⁹⁵ Het gaat hier om zulke grote hoeveelheden, dat er wel wat af kan voor de rentmeester.

Om de omvang van de schulden nog wat meer voorstelbaar te maken, ga ik door op de hoeveelheid graan. Dit betreft dus de opbrengst van 40 tot 42 hectare land. Als de schuldenaar een pachter is, lijkt het redelijk te veronderstellen dat hij minstens evenzoveel hectares land gepacht heeft. Bij de Stegemanns komen we een indeling van agrarische bedrijven tegen die zij ontleen aan de auteur D.A. Fiensy:

1. Kleine bedrijven (10-80 iugera = ca. 2,5-20 hectare)
2. Middelgrote bedrijven (80-500 iugera = ca. 20-125 hectare)
3. Grote bedrijven (meer dan 500 iugera = meer dan 125 hectare)

Daarbij schrijven ze: 'Als Ergebnis seiner Analyse faßt FIENSY zusammen, daß großer und mittelgroßer Landbesitz – d.h. Besitz, der groß genug ist, daß man nicht selbst auf ihm zu arbeiten braucht, sondern Pächter, Tagelöhner und Sklaven für ihn anheuern muß – weit verstreut war'.⁹⁶ De tussenzin in dit citaat wil ik benadrukken: een bedrijf van 40 hectare of meer valt al in de categorie waarin iemand het veld niet alleen kan bebouwen. Als de schuldenaar dus een pachter is en zoveel land te bewerken heeft, is het iemand die zelf ook personeel in dienst heeft. Is het een groothandelaar, dan hebben we het ook over een omvang van zijn zaken, waar personeel in zou passen. Op sociaal-economisch niveau staan de schuldenaars daarom waarschijnlijk dichter bij de rijke man dan bij de rentmeester.

7.4.4 Het gezamenlijke plaatje

Als we nu de overwegingen van de voorgaande subparagrafen samenvoegen, ontstaat er een gezamenlijk plaatje. Daarin is de rijke man degene die het hoogst op de sociaal-economische ladder staat, maar niet ver daaronder staan de schuldenaars, die vanwege de omvang van hun schulden zich ook met grote zaken bezighouden. Wanneer we nadenken over de vraag hoe de verhouding tussen de rentmeester en de schuldenaars moet worden gezien, dan zijn er twee kanten: voor zover hij zijn meester representeert zal hij een zeker aanzien hebben bij de schuldenaars: hij is hun eerste aanspreekpunt in de zaken. Ook zijn beslissingsbevoegdheid zal daaraan bijdragen. Zodra de man

⁹⁵ E.W. Stegemann - W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, p. 51-52; cursiveringen van de auteurs.

⁹⁶ Idem, p. 106; gebruik van klein-kapitaal is van de auteurs.

echter los gezien wordt van zijn meester, blijft er niet veel van hem over: voor de schuldenaars zou hij ook op het niveau van hun eigen personeel terecht komen. Als het plan van de rentmeester gaat slagen, kan hij dus mogelijk bij hen aan de slag als rentmeester.

7.5 De waarden die de sociaal-economische verhoudingen sturen

In de vorige paragraaf zijn we gekomen tot een plaatje van hoe de rijke man, de rentmeester en de schuldenaars zich tot elkaar verhouden. De oplossing die hij nastreeft is om bij een andere rijke man in huis te komen, mogelijk ook als rentmeester. Maar hoe zou dat moeten lukken?

In confrontatie met de lezing op Solentiname zijn we ons gaan realiseren dat het heel bepalend is welke waarden er bij het lezen van de tekst verondersteld worden om te komen tot een uitleg van de tekst. In deze paragraaf willen we de vraag naar de waarden verder uitwerken. Welke waarden verklaren dat de schuldenaars de rentmeester in huis zullen nemen en dat de rijke man de rentmeester looft? Aan de hand van deze vraag zullen we een aantal waarden die in de literatuur genoemd worden onder de loep nemen. De vraag naar de waarden komt uiteindelijk uit de tekst van de gelijkenis zelf voort: in de zin waarin de rijke man de rentmeester looft, wordt door de verteller van de gelijkenis aan de rentmeester het waardeoordeel 'onrechtvaardig' toegekend. Maar de lof op de rentmeester wordt door de verteller van de gelijkenis nergens ingetrokken. Jezus beveelt dus door de mond van de rijke man het gedrag aan van iemand die hij zelf ook als onrechtvaardig karakteriseert.

7.5.1 De waarde van individueel bezit

In paragraaf 7.3 hebben we stilgestaan bij de lezing van onze gelijkenis op Solentiname en merkten we dat we als westerse lezers van de gelijkenis mogelijk stilzwijgend onze eigen waarden meenemen bij onze interpretatie van de gelijkenis. In onze kapitalistische cultuur is individueel bezit iets wat niet aangetast mag worden. Wanneer we veronderstellen dat de rijke man door deze waarde gedreven wordt is de lof die hij aan de rentmeester geeft niet voorstelbaar: de rentmeester redt zichzelf op kosten van de baas: hij respecteert diens persoonlijk bezit niet. Als we deze waarde dus willen vasthouden bij de lezing van de gelijkenis, moeten we zoeken naar een oplossing voor de lof van de rijke man. Er zijn verschillende mogelijkheden:

1. De lof wordt door iemand anders dan de heer uitgesproken. Deze optie hebben we in hoofdstuk 5 afgewezen. Voor de argumentatie verwijs ik naar dat hoofdstuk.
2. De lof is niet als lof bedoeld.⁹⁷

⁹⁷ Ik geef hier twee voorbeelden van. De eerste en bekendste is D.R. Fletcher, die ironie aanwijst als de sleutel tot het verstaan van de tekst: 'The irony of Jesus' play on the story of the parable is simply the utter irrelevance of the two concepts, mammon and its absorbing concerns over against the dwellings of God. "Make friends for

3. Het individuele bezit van de rijke man is niet daadwerkelijk aangetast. Deze optie wordt in de volgende subparagraaf besproken.

7.5.2 De waarde van trouw aan de Torah

Een heel invloedrijke interpretatie van de gelijkenis is die van J.A. Fitzmyer in het spoor van J.D.M. Derrett. In zijn interpretatie⁹⁸ gaat de rentmeester door zijn plan terug vanuit een situatie van ontrouw naar een situatie van trouw aan de Torah. Volgens de Torah is het verboden om rente in rekening te brengen bij een lening aan volksgenoten. Nu kon men dit omzeilen door in de contracten simpelweg een hoger bedrag op te nemen dan het geleende bedrag. Op papier werd de wet niet overtreden: er stond geen rente in het contract. Moreel werd de wet echter wel overtreden. Deze situatie ziet men ook in de gelijkenis optreden: als de rentmeester zijn plan uitvoert, kiest hij ervoor om afstand te doen van het deel wat eigenlijk tegen de norm van de Torah in, in de schulden was opgenomen.

Deze visie lost één probleem op: het plan van de rentmeester gaat op deze manier niet ten koste van de rijke man, hij levert alleen zijn eigen deel in. Dat de rijke man hem prijst is voorstelbaar. In deze lezing wordt er dus ook recht gedaan aan de waarde van persoonlijk bezit, zoals besproken in de vorige paragraaf. Er kleven echter ook de nodige problemen aan deze visie:

1. Er wordt niet duidelijk waarom het plan van de rentmeester zou slagen om bij de schuldenaars in huis te worden opgenomen. Van de kant van de schuldenaars verwacht je eerder dat ze wrok zullen hebben vanwege de uitbuiting tot dan toe. Je ziet aan de kant van de rentmeester bijvoorbeeld ook geen plan om alles wat hij zich tot nu onrechtmatig heeft toegeëigend te compenseren.
2. Binnen deze visie wordt de rentmeester niet onrechtvaardig genoemd vanwege het plan dat hij uitvoert, want daarin wordt alleen maar een stuk onrechtvaardigheid de wereld uit geholpen. Wat dan overblijft⁹⁹ is het initiële verwijt, dat hij de eigendommen van zijn heer verkwistte. Dat verwijt klinkt echter minder aannemelijk: als hij zo'n enorme commissie in

yourselfes," he seems to taunt; "imitate the example of the steward; use the unrighteous mammon; surround your-selves with the type of insincere, self-interested friendship it can buy; how far will this carry you when the end comes and you are finally dismissed?" (*The riddle*, p. 29) . Daarnaast kwam ik een artikeltje tegen van R. Merkelbach, die voorstelt om de Griekse tekst van vers 8 en vers 9 te lezen alsof er vraagtekens staan (de handschriften hadden normaalgesproken geen interpunctie): loofde de heer de rentmeester omdat...? En zeg ik jullie ...?. (*Über das Gleichnis*) Uiteindelijk is het effect hetzelfde als ironie, het verwachte antwoord op de vraag is nee!

⁹⁸ Ik geef deze hier verkort weer. Eén en ander is ook al besproken in paragraaf 7.4.2. Zie J.A. Fitzmyer, *The gospel*, p. 1097vv en ook de weergave van Derrett en Fitzmyer door D.J.Ireland in *Stewardship and the Kingdom of God*, p. 44vv.

⁹⁹ Voor het argument dat de rentmeester onrechtvaardig genoemd wordt vanwege het verkwisten van de goederen van zijn heer, zie ook F. Bovon, *Das Evangelium*, p. 77.

rekening kon brengen bij de schuldenaars van zijn heer, was er geen reden om de eigendommen van zijn heer te verkwisten: hij zou al moeite genoeg hebben om zijn eigen bezit te verkwisten! En waarom zou de classificatie als onrechtvaardig pas plaatsvinden op het moment dat hij recht gedaan heeft?

7.5.3 De waarde van collectief bezit

De oplossingsrichtingen die besproken zijn in de vorige twee subparagrafen deden allemaal recht aan de waarde van het persoonlijk bezit. Bij de lezing op Solentiname zagen we een alternatief voor deze waarde: de waarde van collectief bezit. We constateerden daar al het probleem dat het eigenlijk niet mogelijk is om de gelijkenis met behulp van deze waarde te lezen, zonder interpretatie en gelijkenis in elkaar over te laten lopen: de heer staat eigenlijk al binnen de plot symbool voor God, die als uiteindelijke eigenaar van alles wenst dat zijn bezit over alle mensen wordt verdeeld. Op deze plaats proberen we echter de plot van de gelijkenis enigszins voorstelbaar te maken, nog los van een eventuele duiding. Als door de gelijkenis de waarde van collectief bezit wordt nagestreefd en de heer staat daar helemaal achter, dan is het niet begrijpelijk dat het plan zo stiekem¹⁰⁰ moest worden uitgevoerd. Daarnaast is het zo dat de initiële aanklacht tegen de rentmeester dan minder sterk wordt: hij kan niet langer rentmeester zijn omdat hij de bezittingen van zijn heer heeft verkwist. Kennelijk hechtte de heer toch wel zoveel aan zijn bezittingen, dat hij het verkwisten ervan als reden zag om de rentmeester uit zijn functie te zetten. Daarnaast moeten we ons afvragen: zijn de waarden op het gebied van bezit, of dat nu individueel of collectief is, niet teveel gedacht vanuit de problemen van de 20e/21e eeuw?

7.5.4 De waarde van de eer

K.E. Bailey heeft een poging om de gelijkenis meer te lezen vanuit de waarde van de eer,¹⁰¹ een belangrijke waarde in de oosterse context. Samengevat is zijn uitleg als volgt: het gerucht heeft de rijke man bereikt (vanuit de gemeenschap) dat de rentmeester diens bezit verkwist. Daarmee staat zijn reputatie als een goede heer van zijn personeel op het spel. Hij moet dus maatregelen nemen en de rentmeester ontslaan. De rentmeester beseft dat zijn heer hem mild behandelt, hij had hem ook in de gevangenis kunnen laten opsluiten, maar hij moet toch een oplossing vinden voor zijn toekomst. Dan bedenkt hij een plan: nog voor de schuldenaars weten dat hij uit zijn functie is gezet, roept hij hen bij zich om de schulden te verminderen. Zij zullen denken dat dit in opdracht van zijn

¹⁰⁰ Dat het stiekem ging, leid ik af uit het feit dat de schuldenaars één voor één worden geroepen, niet allemaal tegelijk en zeker niet in bijzijn van de heer.

¹⁰¹ Voor de waarde van de eer bij deze gelijkenis zie ook D. Landry en B. May, *Honor restored*. Hun argument komt in grote lijnen overeen met Bailey, op details zijn er discussiepunten. De kern van hun betoog is '...that the steward's job is threatened because he has dishonored his master by squandering his property, and he attempts to restore his master's honor (and preserve for himself the prospect of future employment as a steward) by forgiving the debts and making his master appear to be generous and charitable.' (p. 287)

heer is, waardoor diens reputatie als ruimhartige rijke man versterkt wordt. Tegelijkertijd wordt de rentmeester zelf gezien als iemand die trouw de opdrachten van zijn heer uitvoert, wat zijn kansen dus vergroot om bij de schuldenaars in dienst te komen. Op het moment dat zijn heer achter het plan komt, staat deze voor twee keuzen:

1. De rentmeester gevangen laten nemen en de aanpassingen in de contracten ongedaan maken. Met andere woorden: de keuze voor de waarde van het persoonlijk bezit.
2. Op financieel gebied zijn verlies nemen, zodat zijn zojuist verworven reputatie als weldoener niet gelijk te gronde gaat. Met andere woorden: de keuze voor de waarde van de eer.

De rijke man maakt de keuze waar de rentmeester op gokte: die voor de eer. Vervolgens prijst de heer de rentmeester, omdat die hem als het ware schaakmat heeft gezet.

Laten we deze uitleg weer met de probleemstelling confronteren: maakt hij de lof van de rijke man geloofwaardig? Daarop moeten we ja antwoorden: vanuit zijn culturele patroon was de rijke man gedwongen de keuze te maken waar de rentmeester op aanstuurde, zijn plan was dus meesterlijk. Maakt de uitleg ook aannemelijk dat de rentmeester wordt opgenomen in de huizen van de schuldenaars? Daarop is het antwoord voorzichtiger. Een veronderstelling van de uitleg is dat de schuldenaars de schuldenvermindering op het conto van de rijke man schrijven en dat ze niet doorhebben dat het een strek van de rentmeester is. De rentmeester lijkt slechts uit te voeren wat hem is opgedragen. Hij heeft laten zien dat hij een loyale dienaar van zijn heer is en dat dus ook zou kunnen zijn voor hen. Maar aangezien het plan niet op het conto van de rentmeester wordt geschreven, is er niet een heel directe aanleiding om de rentmeester in hun huizen op te nemen, terwijl dat wel het doel achter zijn plan was. Aan de andere kant maakt hij zich ook niet onmogelijk bij de schuldenaars, ze hebben de indruk dat hij iemand is die loyaal is aan zijn heer. Echter, je zou verwachten dat de schuldenaars toch zouden gaan vermoeden dat er iets niet in de haak is: juist rond het moment dat de heer zo genereus lijkt te zijn, vind ook het ontslag van de rentmeester plaats: ligt daar misschien niet een verband? Als de heer ervoor kiest om als genereus te worden aangezien, zou het logischer zijn om de rentmeester in dienst te houden, zodat niemand ook maar zal vermoeden dat er een verband bestaat tussen de schuldenvermindering en het ontslag.

De interpretatie van Bailey geeft ook niet een volledig sluitend beeld. De meerwaarde is echter dat er in deze interpretatie rekening gehouden wordt met meer dan alleen een economische benadering: de reactie van de rijke man wordt verklaard vanuit de waarde van de eer. Er wordt dus een nieuwe dimensie ingebracht naast de dimensie van bezit.

7.5.5 Conclusie rond de waarden

In deze paragraaf hebben we stilgestaan bij de waarden die sturend kunnen zijn bij het komen tot een lezing van de gelijkenis die de plot voorstelbaar maakt. Vanuit de waarde van individueel bezit is de lof van de rijke man volstrekt onbegrijpelijk, tenzij de schuldenvermindering niet ten koste van diens bezit gaan, zoals Fitzmyer betoogt. Dit maakt echter weer niet inzichtelijk waarom de schuldenaars hem zomaar in hun huizen zouden opnemen. Gedacht vanuit de waarde van collectief bezit is het minder duidelijk waarom de heer een probleem met zijn rentmeester zou hebben en waarom de schuldenvermindering in het geheim moet plaatsvinden. Wanneer we oog hebben voor de waarde van de eer, wordt de lof van de rijke man geloofwaardiger, maar blijft het toch nog de vraag waarom de schuldenaars de rentmeester in hun huizen zouden opnemen: de schuldenvermindering hebben ze ogenschijnlijk aan de heer te danken, waarom zouden de rentmeester er dan voor compenseren?

Uiteindelijk heeft de bezinning op de waarden ons nog niet gebracht tot een sluitende uitleg van de plot van de gelijkenis.

7.6 Conclusie

De bezinning op de sociaal-economische verhoudingen heeft ons verder gebracht in het inzicht in onze gelijkenis. We zijn echter niet zover gekomen dat we de plot van de gelijkenis op zo'n manier kunnen navertellen, dat we volledig begrijpen waarom het plan van de rentmeester gaat slagen en waarom de rijke man zijn rentmeester looft. Bij gebrek aan een sluitend plaatje wil ik dit hoofdstuk besluiten met een aantal uitspraken over de gelijkenis naar aanleiding van de bezinning in dit hoofdstuk:

1. Wat betreft de sociaal-economisch niveau is het waarschijnlijk dat de heer en de schuldenaars zich min of meer in dezelfde laag bevinden: ze houden zich allen met omvangrijke zaken bezig. In die zin is het voorstelbaar dat de rentmeester, die zich sociaal-economisch gezien op een veel lager niveau bevindt, een poging doet om bij de schuldenaars in de gunst te komen.
2. Het is niet waarschijnlijk dat het plan van de rentmeester niet ten koste van de heer gaat, zoals Fitzmyer voorstelt. Als je het zo uitlegt, wordt niet afdoende verklaard waarom de rentmeester onrechtvaardig wordt genoemd en het lijkt ook niet waarschijnlijk dat de schuldenaars hun voormalige uitbouter in hun huizen zullen opnemen.
3. Het is niet waarschijnlijk dat de schuldenaars niet door hebben dat de rentmeester zijn heer een streek aan het leveren is. Als ze het niet doorhebben op het moment dat de contracten aangepast worden, zullen ze toch op zijn minst een verband moeten leggen, zodra ze merken

dat de rentmeester zijn baan kwijt is. Wil de rentmeester zijn doel bereiken om opgenomen te worden in de huizen van de schuldenaars, moet de schuldenvermindering ook op zijn eigen conto staan. Op het moment dat de schuldenaars de rentmeester in hun huizen opnemen, stemmen ze dus ook in met zijn fraude. De enige die schone handen overhoudt is dan de rijke man.

4. De rijke man looft de rentmeester. Daarmee stijgt hij als karakter in de plot uit boven een figuur voor wie bezit de enige dimensie is. Anders had hij geen enkele reden gehad om de lof te uiten. De uitleg van Bailey helpt om oog te hebben voor andere dimensies dan alleen bezit, zoals de waarde van de eer.

8 De gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester in literaire context

8.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we geprobeerd meer inzicht te krijgen in de gelijkenis vanuit een bezinning op de sociaal-economische verhoudingen en de waarden die in die verhoudingen een rol spelen. Het bleek niet mogelijk om op basis van deze bezinning tot een volledig sluitend plaatje te komen, dat de lof van de rijke man en het slagen van het plan van de rentmeester aannemelijk maakt. Daarom proberen we in dit hoofdstuk een ander referentiepunt te vinden om door te dringen tot de betekenis van de gelijkenis. Dit referentiepunt zoeken we in de literaire context.

In het vorige hoofdstuk hebben we geprobeerd een beweging te maken van plot naar betekenis. In dit hoofdstuk is de beweging omgekeerd: vanuit de betekenis proberen we de plot beter te begrijpen.

Toegespitst op dit hoofdstuk kunnen we de probleemstelling als volgt herformuleren:

Hoe kunnen we vanuit reflectie op de literaire context komen tot een betekenisvolle lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester, die de lof van de rijke man en het plan om in de huizen van de schuldenaars te worden opgenomen, aannemelijk maakt?

8.2 Jezus commentaar op de gelijkenis in vers 9

In hoofdstuk 5 hebben we de gelijkenis onderscheiden in een verhaal en het commentaar. Het ligt dus voor de hand dat we het verhaal van de gelijkenis als eerste vanuit het commentaar proberen te begrijpen. Ik geef het vers weer vanuit de werkvertaling: *En ik zeg jullie: maak voor jullie vrienden door middel van de onrechtvaardige mammon, zodat wanneer die wegvalt, zij jullie in de eeuwige tenten zullen opnemen*. Twee woordjes uit de Griekse tekst wil ik eerst bespreken voor we verder gaan met het betoog: de woordjes ἐκ en μαμωνᾶς, wat ik vertaald heb met 'door middel van' en 'mammon'.

8.2.1 μαμωνᾶς

Over het woordje μαμωνᾶς zijn de commentaren eensgezind:¹⁰² het betreft een woord dat vanuit het Hebreeuws via het Aramees in het Grieks terecht is gekomen. In het Hebreeuws komt het van de stam מָנָן, evenals het woordje amen. Mammon staat voor dat waar je je vertrouwen op stelt. Dat dit wordt ingevuld als geld en bezit is goed voor te stellen.

¹⁰² Zie bv. J.A. Fitzmyer, *The gospel*, p. 1109, en F. Bovon, *Das Evangelium*, p. 80

In vers 13 is er sprake van een keuze tussen het dienen van God of van de mammon. Vanwege dit parallellisme tussen God en mammon, kun je stellen dat de mammon de trekken van een (af)god vertoont: de mammon is kennelijk een serieuze tegenstander van God. Aan de andere kant: dat deze tegenstelling wordt gemaakt in vers 13, wil nog niet zeggen dat dezelfde tegenstelling ook al meeklinkt in vers 9. Wel is het evident dat ook in vers 9 de de mammon negatief wordt geduid, door hem als onrechtvaardig te bestempelen.

8.2.2 ἐκ

Jezus doet in zijn commentaar de aanbeveling om vrienden te maken door middel van de onrechtvaardige mammon. Omdat men zich deze aanbeveling niet kan voorstellen, zijn er auteurs die vermoeden dat er iets is misgegaan in de overlevering van dit vers. Eén van hen, H.F.B. Compston, vermoedt dat ἐκ een vertaling is van het aramese *min*. Eén van de betekenissen van dit woordje is ‚weg van’ ofwel: ‚zonder’.¹⁰³ Het idee is vervolgens dat het commentaar van Jezus een tegenstelling maakt met de gelijkenis: de rentmeester maakte vrienden met al zijn gesjoemel, maar ik zeg jullie: maak voor jullie vrienden buiten de onrechtvaardige mammon om. Toch lijkt het er vooral op dat dit een poging is om de tekst minder weerbarstig te maken dan hij is.¹⁰⁴

8.2.3 De boodschap van de gelijkenis gezien vanuit vers 9

Gezien vanuit vers 9 kan de gelijkenis worden beschouwd als een aansporing om geld en bezit in te zetten om vrienden te krijgen die je opnemen in hun eeuwige tenten. Dat laatste, die eeuwige tenten, heeft duidelijk een eschatologische connotatie.¹⁰⁵ Het komende koninkrijk van God veroorzaakt een crisis die om een beslissing vraagt, zoals de rentmeester, in de crisis waarin hij zich bevond, een beslissing maakte met het oog op zijn toekomst. Sommige uitleggers maken deze eschatologische dimensie van de tekst los van de directe ethiek: ‚Dibelius sees the steward as one who makes his future secure by one last deceit. His action is an example of decision, which when translated into eschatological terms offers doctrine and warning to the church of the disciples faced by “the great change.” According to Dibelius, the parable itself contains “no exhortation for common life” (i.e., it has nothing to do with alms, etc.), but just such an exhortation now forms the conclusion in v. 9. This conclusion, presumably added by tradition, emphasizes, strengthens, and transforms

¹⁰³ Compston wordt geciteerd door D.J. Ireland, *Stewardship*, p. 33-34. Varianten op de theorie van Compston verwijzen naar de vertaling van het Hebreeuwse מִן door ἐκ in het Grieks, of naar het Griekse ἐκτός, dat zou zijn afgekort. Qua strekking komen die op hetzelfde neer: de vrienden moeten buiten de mammon om worden gemaakt.

¹⁰⁴ Vergelijk J.A. Fitzmyer, *The gospel*, p. 1109: ‚But all these are desperate attempts to get around the sense of “mammon of dishonesty”, which may be unnecessary’.

¹⁰⁵ Aldus J.A. Fitzmyer, *The gospel*, p. 1110

Jesus' words'.¹⁰⁶ Het problem lijkt hier eerder te zijn dat de tekst in de vorm zoals die tot ons komt niet past bij het idee wat Dibelius (en anderen) hebben van eschatologie,¹⁰⁷ waar de afbakening van de tekst op aangepast wordt. Er moet een beslissing genomen worden. Maar welke beslissing moet dat zijn, als dat niet een beslissing is tot het juiste handelen? De rentmeester reageert op de crisis waarin hij komt door te handelen. Dit handelen wordt weliswaar als onrechtvaardig gezien, het effect ervan, het zorgen dat je vrienden hebt waar je op kunt rekenen als je ze nodig hebt, wordt aanbevolen. De manier waarop je dit effect bereikt, door geld, dat stinkt, op de juiste wijze in te zetten, wordt ook als onrechtvaardig gezien. Echter, het is handelen in het voordeel van anderen, wat uiteindelijk, in het eschaton, ook in je eigen voordeel is.

Regelmatig wordt bij vers 9 de gedachte aan aalmoezen opgeworpen.¹⁰⁸ Mijns inziens is de strekking van het vers nog sterker dan dat. Aalmoezen geven gaat om incidentele acties; vrienden maken wil zeggen dat je een relatie aangaat, waarin je ook verantwoordelijkheid voor elkaar neemt.

8.2.4 Terug naar de plot vanuit vers 9

Laten we vanuit het commentaar van Jezus op de gelijkenis in vers 9 terugblikken op de plot van de gelijkenis: Jezus spoort zijn leerlingen aan om geld, hoewel daar een luchtje aan zit, in te zetten om vrienden te maken, die je in hun eeuwige tenten zullen opnemen. De parallel met het plan van de rentmeester is duidelijk, hij wil op een manier waar een luchtje aan zit, het bezit van zijn heer inzetten om in de huizen van de schuldenaars opgenomen te worden. Als het opvolgen van de aanbeveling van Jezus dus als consequentie heeft, dat je opgenomen wordt in de 'eeuwige tenten', moet je in de gelijkenis ook veronderstellen dat het plan van de rentmeester gaat lukken. Dit stemt overeen met ons uitgangspunt, dat voor de geloofwaardigheid van de lof van de rijke man het plan van de rentmeester moet kunnen slagen.

Het commentaar van Jezus in vers 9 kan niet simpelweg als een soort samenvatting van de gelijkenis worden gezien, waarin alles vervat is wat we in de gelijkenis tegenkomen. Een aantal zaken uit de

¹⁰⁶ D.J. Ireland, *Stewardship*, p. 15-16

¹⁰⁷ Het is hier niet de plaats om een theologie van de eschatologie uit te werken. Daarom volsta ik hier met het uitspreken van mijn overtuiging dat een eschatologie, die geen consequenties heeft voor de manier waarop men nu in het leven staat, een zwaar risico loopt een vlucht uit de werkelijkheid te worden. Juist in deze werkelijkheid worden we geconfronteerd met de eschatologische crisis; daarom worden we aangespoord anders in deze werkelijkheid te staan.

De beslissing waarover Dibelius het heeft, lijkt overigens erg veel op de keuze uit de existentiële filosofie (bv. J.P. Sartre), de vrijheid van de mens bestaat in de mogelijkheid tot het maken van de keuze, je bent niet alleen maar lot, (of geworpenheid, om het heideggeriaans uit te drukken...). Maar welke keuze er dan gemaakt worden, daar helpt de existentiële filosofie ons niet verder, het zou ons vanuit haar eigen logica de vrijheid tot keuze weer ontnemen als er een richting voor die keuze zou worden aangegeven.

Eschatologie gaat nooit over een dergelijke onbepaalde keuze. Eschatologie kan niet los gezien worden van een aantal elementaire overtuigingen met ethische implicaties, zoals Gods voorkeur voor de arme.

¹⁰⁸ Zie bijvoorbeeld J.A. Fitzmyer, *The gospel*, p. 1107 en E. Reinmuth, *Der beschuldigte Verwalter*, p. 636

narratieve dynamiek van de verzen 1 – 8 wordt er niet door afgedekt. Het commentaar van Jezus legt de focus op het plan van de rentmeester. Maar bijvoorbeeld de rol van de rijke man, diens verzoek tot verantwoording aan de rentmeester en zijn lof op het plan komen niet aan de orde in het commentaar. Men zou daar de conclusie aan kunnen verbinden dat dat dus allemaal zaken zijn die er niet toe doen. Echter dan doen we de narratieve kracht van de gelijkenis tekort. Een gelijkenis is niet slechts een plaatje bij een praatje,¹⁰⁹ maar de narratieve dynamiek van de gelijkenis schept ook zelf betekenissen. Dat hoeft zich zeker niet te beperken tot één punt.

Vanuit vers 9 gezien roept de gelijkenis op om geld te gebruiken om vrienden te maken. Ik benadruk nogmaals dat dat meer is dan zo nu en dan een aalmoes geven. We beginnen een vermoeden te krijgen waarom hier een fraudezaak als voorbeeld wordt genomen: de rentmeester gaat een relatie aan met de schuldenaars waaraan hij niet meer kan ontkomen. Hij hoopt zijn leven gezamenlijk met de schuldenaars te kunnen voortzetten, hij hoopt in hun huizen opgenomen te worden, niet incidenteel, maar voor altijd. In die zin roept vers 9 dus op tot een vorm van naastenliefde die je volledig in beslag neemt.

8.2.5 Conclusie rond vers 9

Vanuit vers 9 is het goed mogelijk de gelijkenis adequaat te duiden: gebruik geld, dat in zichzelf niet goed is, in het voordeel van anderen, uiteindelijk is dat ook in je eigen voordeel. Maak vrienden, ga relaties aan met die anderen.

8.3 Vers 8b

8.3.1 Hoe lezen we vers 8b in de plot van de gelijkenis?

In paragraaf 5.6.1 hebben we betoogd dat het commentaar van Jezus op de gelijkenis begint in vers 9. Argument was de vorm ‘verhaal – en ik zeg jullie – commentaar’. Om die reden heb ik hier het commentaar in vers 9 ook behandeld als het primaire commentaar op de gelijkenis. Hoe we 8b dan wel moeten zien binnen het geheel van de gelijkenis, is niet direct duidelijk. Theoretisch gezien zou het de directe rede kunnen zijn van de lof van de rijke man, die in indirecte rede wordt aangekondigd in vers 8a. Vanuit de inhoud van het vers ligt het echter niet voor de hand dat het de directe rede is. Vanuit de inhoud van het vers wordt er op een hoger niveau gereflecteerd op het handelen van de rentmeester: hij is een zoon van deze wereld. Als je het vers dus wilt zien als de directe rede van de rijke man, plaatst deze zich in feite buiten het scenario van de gelijkenis en versmelten zijn woorden met het oordeel van de verteller van de gelijkenis. We zouden vers 8 daarom ook als volgt kunnen vertalen: ‘en de heer prees de onrechtvaardige rentmeester omdat hij listig gehandeld had en omdat

¹⁰⁹ Wellicht is dat een wat karikaturale aanduiding van de invloedrijke gedachte van A. Jülicher, die ook gepromoot is door J.J. Jeremias, nl. dat een gelijkenis slechts één betekenis kan hebben.

de kinderen van deze wereld listiger zijn dan de kinderen van het licht in hun generatie.’ Beide zinsdelen die beginnen met ὅτι worden zo indirecte rede, of zelfs als uitleg van de verteller bij de zin ‘en de heer prees de onrechtvaardige rentmeester’. Het lijkt me terecht om vers 8b dus vooral op rekening van de verteller te zetten, maar tegelijk vast te houden dat het ‘eigenlijke’ commentaar begint in vers 9.

8.3.2 De kinderen van het licht en Qumran

8.3.2.1 Verwantschap in taal

In vers 8b wordt gewerkt met de tegenstelling tussen de kinderen van deze wereld en de kinderen van het licht. Het valt op dat meerdere commentaren voor de herkomst van deze terminologie verwijzen naar Qumran.¹¹⁰ Fitzmyer schrijft bijvoorbeeld naar aanleiding van de term kinderen van de wereld: ‘This is probably only a Greek reflection of the Palestinian expression *kl bny tbl*, “all the children of the world” (CD 20:34), a Qumran designation for all humans outside their community, a sense that is akin to that used here. In this case, the Greek expression connotes individuals whose outlook is totally conditioned by this world/age and have no care for the godly aspects of human existence’.¹¹¹ Over de kinderen van het licht schrijft hij: ‘This is a designation of Christian disciples, as it is in 1 Thess 5:5; Eph 5:8; John 12:36. This expression is found neither in the OT nor in later rabbinic literature; but is known to be a favorite designation of the (Essene) Qumran community, being used both in Hebrew [...] and in Aramaic [...]. The frequent Qumran counterpart, “sons of darkness” [...] has no parallel in the NT. Though the expression, “sons of...” is thoroughly Semitic [...] and though “light” and “darkness” are found as a symbolic pair for ethical good and evil, weal and woe [...], the division of humanity into two groups by the expressions, “sons of light” and “sons of darkness,” is found nowhere else outside Qumran literature – and by implication also in the NT’.¹¹²

Door Fitzmyer wordt de relatie met Qumran gelegd. De these daarbij is dat de terminologie vanuit Qumran door de christelijke gemeenschap is overgenomen, met uitsluiting van de negatieve term ‘kinderen van de duisternis’. Fitzmyer interpreteert de uitdrukking ‘kinderen van het licht’ verder in de lijn van de johanneïsche en paulinische literatuur: de kinderen van het licht staan voor de christelijke gemeenschap en de kinderen van de wereld voor de buitenstaanders daarvan: de

¹¹⁰ Voor zover zij op de hoogte zijn van de vondsten in Qumran. Bij Jeremias, die de eerste druk van zijn boek *Die Gleichnisse* in 1947 schrijft, ben ik helemaal geen verklaring van vers 8b tegengekomen. Kennelijk heeft hij dit ook niet in een latere druk verwerkt. Hierna wordt Fitzmyer geciteerd, zie ook H. Klein, *Das Lukasevangelium*, p. 541-542. F. Bovon, *Das Evangelium*, p. 79, schrijft deze tegenstelling toe aan het antieke Jodendom. Zijn bewijsmateriaal hiervoor bestaat in tekstverwijzingen uit paulinische en johanneïsche bronnen en verwijzingen binnen het evangelie van Lucas zelf.

¹¹¹ Fitzmyer, *The Gospel*, p. 1108

¹¹² Idem, p. 1108; voor het doorlopen van de zin zijn verwijzingen naar de bronnen van Qumran en verwijzingen naar andere plaatsen in het commentaar weggelaten.

christelijke gemeenschap kan nog wat leren van de kinderen van de wereld. Ook F.E. Williams leest het op deze manier. Hij ziet in de tegenstelling tussen de kinderen van het licht en de kinderen van de wereld een aanleiding om bij de lof van de rijke man te denken aan een *a fortiori* constructie¹¹³: 'If stated in full, the author's thought would run somewhat as follows: "If even worldlings are shrewd enough to recognize the value of handing out their masters' money, should not the servants of God realize the value of almsgiving? Unfortunately, they do not act as though they did - the children of this world are wiser, in their way, than the children of light." But such a statement in full would not be necessary, given an audience who understood the terms of the parable; the homiletic sarcasm of vs. 8b would be sufficient to make the point. The author then hurries on to his real conclusion, "And I say to you, make friends by means of the mammon of unrighteousness..." (Luke 16, 9). This is indeed an exhortation to imitate the steward, but not in his dishonesty; the auditors are being urged to be like the steward in the point at which he is rightly imitable, namely, in the distribution of their master's property'.¹¹⁴

8.3.2.2 *De Essenen als de kinderen van het licht*

B.H. Young heeft geprobeerd onze gelijkenis te begrijpen vanuit vers 8b door de gebruikte terminologie daadwerkelijk op de Qumran gemeenschap te betrekken.¹¹⁵ Young is door D. Flusser op dit spoor gekomen. De gelijkenis wordt in zijn uitleg een halakah¹¹⁶ over de juiste omgang met geld. De discussiepartner zoekt hij niet in de raamvertelling, bv. de discipelen, de farizeeën of tollenaars, maar in de "zonen van het licht", de Essenen, die binnen de gelijkenis genoemd worden. Zoals we bij Fitzmyer al zagen, verdeelden de Essenen de werkelijkheid dus in de kinderen van het licht en de kinderen van de duisternis. Er bestond een strikte scheiding tussen de 'ins' en de 'outs', de 'good guys' en de 'bad guys', de verkorenen en de verworpenen. In principe was iedere financiële transactie tussen de Essenen en buitenstaanders verboden, tenzij het direct contant kon worden afgehandeld. Relaties met de buitenwereld werden vermeden. Als iemand toetrad tot de gemeenschap, moest hij zijn persoonlijk bezit afstaan aan de gemeenschap. Alle bezit bleef vervolgens opgesloten in de gemeenschap. Geld werd weliswaar als negatief beschouwd door de Essenen, maar men deed er toch geen afstand van als gemeenschap. Young schrijft: 'As religious isolationists, they kept their money within their sect. This closed community of wealth is a serious matter. In contrast, like the Pharisees and the rabbis after them, Jesus emphasized almsgiving to

¹¹³ Een *a fortiori* constructie vinden we bijvoorbeeld ook in de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter (Lucas 18): als de onrechtvaardige rechter al luistert naar de weduwe, *hoeveel te meer* zal God luisteren naar zijn uitverkorenen?

¹¹⁴ F.E. Williams, *Almsgiving*, p. 295. Zijn artikel is een reactie op het artikel van D.R. Fletcher, *The riddle*, die suggereert dat vers 8b en 9 ironisch bedoeld zijn.

¹¹⁵ Zie B.H. Young, *The parables*, p. 232-248

¹¹⁶ Zie ook paragraaf 8.4.2 over het vervolg van Lucas 16

alleviate human suffering'.¹¹⁷ En iets verderop: 'Not only did the Essenes keep their money in the bank; they owned the bank. The Dead Sea community owned their bank's deposits and regulated the lives of its depositors. Having all the finances of members controlled in a communal treasury profoundly influenced the Essene sectarians and their relationship with others. Such a view of wealth left no room for acts of piety, which entailed giving liberally to needy people irrespective of group affiliation. Giving of *tzedakah* (צדקה) is cherished in traditional Jewish teachings, which are rooted in Second Temple period Judaism'.¹¹⁸

Het idee van de Essenen als de zonen van het licht in onze gelijkenis heeft een zekere aantrekkingskracht:¹¹⁹ de aansporing van vers 9 krijgt een discussiepartner, een front waartegen wij deze aansporing kunnen plaatsen. Geld moet niet opgepot worden, zoals de Essenen deden, maar geld moet rollen, maar dan wel in het voordeel van anderen. Wat de zonen van het licht doen is dus niet alleen minder slim dan de zonen van deze wereld, het is ook fout. Dat we in de plot van de gelijkenis te maken hebben met een fraude zaak, wordt ook wat aannemelijker: eigenlijk gaat de schurk van de gelijkenis nog beter om met geld dan de Essenen die alles oppotten; hij zet het geld tenminste in, in het voordeel van anderen, ook al doet hij dit uit eigenbelang. Hij gaat niet langer door met het verkwistten van het bezit van zijn heer, wat alleen maar op zich zelf gericht is. Het effect van de gelijkenis is dus shockerend, en in deze interpretatie kunnen we ook vaststellen voor wie. Maar de vraag is nu: heeft Young nu gelijk, door de gelijkenis te bezien vanuit een meningsverschil met de Essenen? Uiteindelijk zijn er toch meer argumenten tegen zijn opvatting dan ervoor.

Zoals gezegd bouwt Young voort op de argumentatie van D. Flusser. In het artikel 'Jesus' opinion about the Essenes'¹²⁰ laat Flusser zien hoe Jezus volgens hem over de Essenen dacht. Dat is gebaseerd op slechts één gedeelte uit de evangeliën... Lucas 16. *Quod erat demonstrandum*. De vraag die overblijft is dus hoe aannemelijk het is dat we in de gelijkenis te maken hebben met een verschil van inzicht tussen Jezus en de Essenen. Om die vraag te beantwoorden zullen we allereerst weergeven hoe Flusser in het algemeen de relatie tussen de Essenen en het Nieuwe Testament ziet.

¹¹⁷ B.J. Young, *The parables*, p. 243.

¹¹⁸ Idem, p. 244, cursivering van de auteur.

¹¹⁹ In een eerdere versie van mijn scriptie had ik dit idee overgenomen, meer vanwege het effect dat het heeft op de uitleg van de gelijkenis, dan vanwege achterliggende argumentatie. Door feedback van de docenten heb ik me grondiger in de argumentatie van Young en Flusser verdiept. Uiteindelijk heb ik toch afstand genomen van hun zienswijze, zoals in het vervolg van de paragraaf duidelijk wordt. Vanwege mijn eerdere keuze is de weerlegging van Young en Flusser nogal uitgebreid.

¹²⁰ D. Flusser, *Judaism*, p.150-168

Daarna wordt nagegaan of het beeld van de Essenen¹²¹ dat door Young en Flusser wordt geschetst terecht is.

8.3.2.3 De verhouding tussen Qumran en Nieuwe Testament volgens Flusser

In 'The Dead Sea-Scrolls and the New Testament'¹²² zet Flusser uiteen hoe hij de relatie tussen de Essenen en het christendom ziet. Hij constateert dat er in de synoptische evangelieën weinig parallellen zijn met de literatuur van Qumran. Om die reden ziet hij Jezus en zijn directe volgelingen dichter bij de farizeeën staan dan bij de sekte van Qumran. Aan de andere kant zijn die parallellen er wel in de Johanneïsche en Paulinische literatuur. Dit vergelijkt hij met de twee theologische strata die Bultmann in de vroege kerk onderscheidde: de leer van de moederkerk in Jeruzalem en het *kerugma* van de hellenistische gemeenschap. Zijn artikel '... suggests that this second stratum of Bultmann's is the one which shows in some of its doctrines at any rate, a marked affinity to the Dead Sea Scrolls'.¹²³ Het grootste deel van het artikel is gewijd aan overeenkomsten in theologoumena tussen de literatuur van Qumran en de nieuwtestamentische geschriften. Deze theologoumena worden overigens wel allemaal vanuit de christelijke theologie anders geduid. In de conclusie stelt hij: '[...] that the whole body of ideas described above could have come into Christianity only from the Qumran Sect'.¹²⁴ In een voetnoot hierbij zegt Flusser: 'This would be a highly improbable assumption if we were dealing with an obscure and unknown little sect without means of influencing Israel or the world. But the numerous points of contact with what had been known hitherto about the Essenes are a sufficient answer to this objection. The evidence of the influence of the Qumran covenanters

¹²¹ Ik wil hier niet uitgebreid ingaan op de discussie wie de Essenen nu precies waren en hoe zij zich verhielden tot het Damascusgeschrift (CD) en de gemeenschapsregel (1QS), beide geschriften die voorschriften voor een religieuze gemeenschap bevatten. F. García Martínez en A. van der Woude stellen in *De rollen van de Dode Zee*: 'De door de meesten aanvaarde verklaring van deze relatie is dat de gemeenschappen van CD samenvallen met esseense groeperingen, terwijl de groepering van 1QS een afsplitsing binnen de esseense beweging vormt, die zich onder leiding van de Leraar der Gerechtigheid in de woestijn terugtrok; zij ontwikkelde een eigen gemeenschapsleven, in menig opzicht verschillend van dat van de essenen in de legerplaatsen en de steden' (p. 229). Een dergelijk schisma wordt door J.J. Collins in *Beyond the Qumran Community* bestreden: 'I see no reason to attribute the differences between the two rules to a schism. Since both rules continued to be copied, it would seem that the kind of family-based movement envisioned in the *Damascus Rule* was not simply superseded, but continued to exist in tandem with the more intensive communities of the *yahad*' (p. 79; cursiveringen van de auteur; *yahad* (=gemeenschap) wordt hier gebruikt als aanduiding van 1QS). Flusser en Young baseren zich op zowel 1QS en CD voor het beeld dat ze schetsen van de Essenen.

¹²² D. Flusser, *Judaism*, p.23-74

¹²³ Idem, p. 25

¹²⁴ Idem, p. 73. Overigens nuanceert hij dit wel: 'Of course, it is not our intention to argue that the body of ideas passed into Christianity directly from the Sect; it is quite probable that it is passed through several groups and movements (which were more or less influenced by Sectarian thought) before arriving at the points where it can be observed through some writings of the New Testament' (p. 73).

on other men is another sign of their Essene identity: the Essenes were of course well-known and influential'.¹²⁵

Vanuit overeenkomsten op het niveau van de ideeën trekt Flusser dus een conclusie op historisch niveau. Op basis van dezelfde argumenten zou men echter ook tot een andere conclusie op historisch niveau kunnen komen: dat zowel het christelijke gedachtengoed als dat van Qumran terug te voeren is op gedachten die meer uit de breedte van de joodse traditie komen dan dat ze specifiek sectarisch genoemd moeten worden.¹²⁶ Zijn these wordt verder niet door historische argumenten onderbouwd. En een heel simpele vraag die er ook uit voortvloeit, is deze: als de Essenen dan zo invloedrijk waren, waarom lezen we er dan niets expliciets over in het Nieuwe Testament, terwijl we wel geïnformeerd worden over de Farizeeën en de Saduceeën? En verder, hoe moet bijvoorbeeld de verwantschap tussen de figuur van Paulus en de Essenen dan verklaard worden, terwijl die zowel in Handelingen (bv. 23:6, 26:5) als in de paulinische literatuur (Fil. 3:5) nadrukkelijk geassocieerd wordt met de stroming van de Farizeeën? Het ligt wat dat betreft eerder voor de hand dat de invloeden op Paulus, die Flusser duidt als Esseens, afkomstig zijn uit de bredere joodse traditie, die voor Paulus toegankelijk was, niet direct of indirect via de Essenen, maar simpelweg vanuit zijn scholing als Farizeeër.

8.3.2.4 Flusser, Young, de Essenen en Lucas 16

Eén van de belangrijkste argumenten om bij de zonen van het licht in Lucas 16 aan de Essenen te denken is voor Flusser dat deze uitdrukking in de synoptische evangelieën alleen maar voorkomt op deze plaats.¹²⁷ Daarnaast kennen we de uitdrukking alleen maar in de literatuur van de Essenen. Dus vraagt dat om bezinning rond de verhouding tussen de uitdrukking en de Essenen. Zoals hierboven aangegeven is het niet noodzakelijk om een directe relatie te veronderstellen, ook niet in dit geval: het is goed mogelijk dat de Essenen de uitdrukking kinderen van het licht ontleen aan de bredere joodse traditie. Maar los daarvan zou ook het onderscheid tussen de afwezigheid van 'esseense' terminologie in de synoptische evangelieën en de aanwezigheid daar buiten wat genuanceerder

¹²⁵ Idem, p. 73, noot 167.

¹²⁶ F. García Martínez beschrijft in *Qumran between the Old and the New Testament* een paradigmashift in de Qumran wetenschap. Tot aan het begin van de jaren 90 van de vorige eeuw ging men ervan uit dat vrijwel alle literatuur van Qumran sektarisch van karakter was en moest worden gezien als een product van de Essenen. Overeenkomsten tussen de nieuwtestamentische literatuur en de literatuur van de Qumran werden dan ook gezien als directe invloed. In de jaren 90 kwam er een omslag doordat men toen toegang kreeg tot alle rollen. Toen bleek dat niet alles een sektarisch karakter had en dat het corpus aan teksten te divers was om gezien te worden als een product van één groep, hoewel het ook weer niet zomaar om een doorsnede van de literatuur van de Tweede Tempel periode gaat. Over de relatie tussen de teksten van Qumran en het Nieuwe Testament zegt hij: 'Therefore, I consider the relationship between these two corpora in terms of different evolutionary phases starting from a common ground (the Hebrew Bible) and I see both corpora as different expression of the multiform reality that was Palestinian Judaism' (p.5).

¹²⁷ Zie D. Flusser, *Judaism*, p. 150

kunnen liggen. Zo komen we het metaforische gebruik van het woordje licht (φῶς) ook elders in de synoptische evangelieën tegen.¹²⁸

Verder is het de vraag of het beeld van de Essenen dat door Young en Flusser wordt neergezet vol te houden is op basis van dezelfde teksten waarop zij zich baseren. Zoals we al zagen zei Young: 'Such a view of wealth left no room for acts of piety, which entailed giving liberally to needy people irrespective of group affiliation'.¹²⁹ Hier verlegt hij het accent ten opzichte van Flusser die concludeerde: 'Thus his followers are taught to make friends for themselves from the 'wealth of unrighteousness' because an abstention from economic association with others would inevitably hinder his disciples from sharing their own message of the kingdom of heaven with the people. In Jesus' eyes, the dealings of the sons of light with their own generation was[sic] more foolish than that[sic] of the fraudulent sons of this world'.¹³⁰ Waar Flusser de gelijkenis opvat als een kritiek op het economische separatisme als zodanig, wordt het bij Young een kritiek op een tekort aan naastenliefde. Dat is niet meer compatibel met de tekst van het Damascusgeschrift: 'het loon van minstens twee dagen per maand zal men ter beschikking stellen van de Opziener en de rechters. Daarvan zal men aan gewonden geven en daarmee zal men armen en behoeftigen voorthelpen, de grijsaard, die [gebo]gen is, de mens die (door ziekte) gesla[g]en is, degene die naar een vreemd volk gevankelijk is weggevoerd, de maagd die geen lossen heeft, en de {jongeman} [na]ar wie niemand omziet: de ganse dienst van de gemeenschap'.¹³¹ Er is in de tekst niet een aanleiding om te veronderstellen dat de genoemde personen die geholpen moesten worden, beperkt worden tot leden van de groep.¹³² Bovendien is het primaire doel van het verzamelen van het loon van twee dagen nu juist de hulp aan de naaste, waar ook in Lucas 16:9 op aangestuurd wordt. Vanuit deze tekst gezien is het dus ook minder aannemelijk dat de gelijkenis een tegenstelling maakt tussen met de Essenen die niet bereid waren tot naastenliefde. Maar misschien heeft Young deze verschuiving wel nodig gehad, omdat de lezing van Flusser uiteindelijk ook niet overtuigend is: het vrienden maken in vers 9 gaat bij Flusser om het delen van de boodschap van het koninkrijk van God. Die visie

¹²⁸ Zie Matteus 5:14-16 en 6:22-23, Marcus 4:21, Lucas 8:16 en 11:33-36 (met dank aan prof. Merz voor de tekstplaatsen). Op zich kun je er nog wel over in discussie kunnen gaan of het metaforische gebruik van licht in al deze teksten dezelfde scope heeft als in onze tekst.

¹²⁹ B.J. Young, *The parables*, p. 244.

¹³⁰ D. Flusser, *Judaism*, p. 167.

¹³¹ CD 14,12-16 in de vertaling van F. García Martínez en A. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee*, p. 250. In het Damascus geschrift is er dus sprake van een bijdrage van minstens twee dagen per maand aan de gemeenschap. Een groot deel van het inkomen blijft dus het bezit van het lid van de gemeenschap. In de gemeenschapsregel (1QS) wordt het persoonlijk bezit na twee jaren noviciaat wel opgenomen in de gemeenschap.

¹³² Vergelijk ook E. Regev, *Sectarianism*, p. 345 over deze tekst: 'This ruling therefore contains both dimensions of care: economic assistance to fellow sectarians, and humanitarian care for the poor.'

mist een verklaring voor het feit dat de gelijkenis is geplaatst in een hoofdstuk over de omgang met geld.¹³³

We zagen dat Flusser, wanneer hij sprak over de verhouding tussen het Nieuwe Testament en de Essenen, stelde dat dit een bekende en invloedrijke groep was. In verband daarmee is het merkwaardig dat hij veronderstelt dat Lucas waarschijnlijk niet zou hebben geweten wie Jezus dan bedoelde met de zonen van het licht.¹³⁴ Anderzijds, als de gelijkenis een kritiek zou zijn op de gemeenschap van goederen, die beschreven wordt in 1QS, en Lucas zou dat hebben geweten, komen er nieuwe en lastige vragen: als een dergelijke gemeenschap van goederen in het evangelie van Lucas wordt afgekeurd, waarom wordt in het vervolg op het evangelie de gemeenschap van goederen in de eerste christelijke gemeente juist zo benadrukt?¹³⁵

8.3.2.5 Conclusie

We hebben overwogen om de gelijkenis te zien vanuit een verschil van inzicht tussen Jezus en de Essenen, maar het blijkt dat er onvoldoende bewijs is om te denken aan een meningsverschil tussen Jezus en de Essenen. Belangrijke argumenten daarvoor waren het feit dat er naast Lucas 16 door Young en Flusser geen enkele bewijsplaats wordt aangeleverd voor een mogelijk verschil van inzicht tussen de Essenen en Jezus en ook het feit dat verwantschap in taal nog niet hoeft te wijzen op directe beïnvloeding tussen de betrokkenen in de verwantschap. Daarnaast strookt het beeld dat

¹³³ Zie ook paragraaf 8.4

¹³⁴ D. Flusser, *Judaism*, p. 152: 'It is probable that he did not know who Jesus referred to when he employed the designation 'the sons of light'.'

¹³⁵ Vergelijk J. Taylor, *The community*, die een analyse doet van de beschrijvingen van deze gemeenschap van goederen in Handelingen 2:44-45 en 4:32-35 en in de eerste beschrijving opmerkelijke overeenkomsten ziet met de beschrijving van de Essenen door Josephus en in 1QS. Het verhaal van Ananias en Saffira (Handelingen 5: 1-11) ziet hij ook tegen de achtergrond van een admitiesprocedure zoals beschreven in 1QS: 'According to this system, as we have seen, those joining the group handed over their property, of whatever sort; it would be returned to them if they left during the probationary period, but on their final aggregation, it became part of the property of the community. They would be expected to transfer all of their assets, even though they could withdraw them and depart up till the time of final acceptance. So a candidate who presented part of his property while declaring that it was the whole, would be embezzling the community which had acquired provisional rights to the whole property, as well as making a false declaration. It seems reasonable to think that Ananias, with the consent of his wife, made such a provisional transfer of their assets to the community on entering the probationary process, but kept back part, although they were obliged to hand over all and declared that they were doing so.'

Dat een dergelijke toelatingsprocedure in de vroege christelijke kerk heeft bestaan, lijkt me nogal speculatief: nergens in Handelingen en ook niet elders in het Nieuwe Testament zien we voorschriften in die richting. De geciteerde teksten zijn descriptief van aard. We zien ook nergens dat in de gemeenten buiten Jeruzalem een poging wordt gedaan om een vergelijkbare situatie te creëren. Hooguit zou men kunnen denken aan de collecten voor Jeruzalem waarover Paulus spreekt (Rom. 15:25-27, 1 Kor. 16:1-4), maar de daar genoemde collecten hebben een vrijwillig karakter. Echter, het feit dat er overeenkomsten te zien zijn tussen de gemeenschap van goederen in 1QS en in Handelingen, maakt het niet aannemelijker dat in Lucas 16 nu juist de gemeenschap van goederen bekritiseerd zou worden.

Young oproept van de Essenen niet met één van de teksten waarop dit beeld is gebaseerd: het Damascusgeschrift.

Nu de reden wegvalt om bij de kinderen van het licht te denken aan de Essenen, blijft de andere mogelijkheid over: de kinderen van het licht staan voor de volgelingen van Jezus (vgl. de discipelen in vers 1). Het is goed mogelijk dat de uitdrukking als zodanig terug te voeren is op een bron die gedeeld wordt door de geschriften van Qumran. Uit deze geschriften weten we in ieder geval dat het vaker gebeurde dat de volgelingen van een bepaalde stroming als kinderen van het licht werden aangeduid. Door de tegenstelling te maken tussen de kinderen van het licht en de kinderen van de wereld, ontstaat er een zekere distantie tussen de hoofdpersoon van de gelijkenis en de toehoorder van de gelijkenis. De rentmeester is een zoon van de wereld en zijn handelen is niet zuiver, hij wordt aangeduid als onrechtvaardig. De gelijkenis wil niet het onrechtvaardige gedrag van de rentmeester promoten bij de toehoorder, maar wel wat er door dat onrechtvaardige gedrag gebeurde: dat geld gebruikt wordt in het voordeel van anderen. En dat lijken de zonen van de wereld een stuk slimmer aan te pakken dan de kinderen van het licht.

8.4 De samenhang met de rest van Lucas 16

In deze paragraaf willen we nadenken over de samenhang tussen de gelijkenis samen met het commentaar van Jezus en het vervolg van Lucas 16. Vanuit de literatuur zijn er auteurs die een nadrukkelijke breuk aanwijzen tussen de gelijkenis en het vervolg, terwijl er ook auteurs zijn die juist meer continuïteit tussen de gelijkenis en het vervolg benadrukken. Aan beide opvattingen zal een subparagraaf gewijd worden.

8.4.1 Een breuk tussen de gelijkenis en het vervolg

Eén van de auteurs die een breuk constateert tussen de gelijkenis en de uitspraken van Jezus die er op volgen is J.J. Jeremias. Hij verdeelt de verzen 1 – 13 als volgt:

1 – 7 : de gelijkenis, waarin de rentmeester zijn toekomst veilig stelt.

8a: de toepassing van Jezus: hij prijst de rentmeester omdat hij wijs gehandeld heeft in de catastrofe waarmee hij geconfronteerd is.

9: een heel andere toepassing van de gelijkenis: ‘maak vrienden met behulp van de mammon’. Jeremias vermoedt hier de stem van een oerchristelijke prediker te horen, die een les voor de gemeente wil trekken uit de gelijkenis, waarbij het maar de vraag is of daarmee de lading van de gelijkenis wordt gedekt.

10 – 12: een derde duiding van de gelijkenis, verbonden door de kernwoorden ἄδικος en ἄδικος μαμωνᾶς over de trouw en ontrouw in het geringste. Hier is de rentmeester niet langer een positief voorbeeld, hier wordt hij een afschrikwekkend voorbeeld!

13: Hier hebben we te maken met een op de klank af toegevoegd, oorspronkelijk geïsoleerd logion, wat we ook kennen uit Matteüs 6: 24.

Jeremias sluit zijn indeling af met een vaker geciteerde quote van F.C. Grant: de verzen 9 – 13 zijn ‘like the notes of an early church preacher and teacher, who used the parables for Christian indoctrination and exhortation’.¹³⁶

Een vrijwel gelijke indeling van de Lucas 16: 1-13 treffen we aan bij E. Reinmuth.¹³⁷ Hij concludeert: ‘Wir werden in den Versen 8b-13 Zeugen einer Diskussion verschiedener Auslegungsmöglichkeiten. Widersprüchliche Kommentare wurden dem Gleichnis in Form von Jesuslogien [...] zugesetzt. Sie können ihm seine provozierende Unmoral nicht nehmen. Sie werfen vielmehr ein Schlaglicht auf die hermeneutischen Voraussetzungen, mit denen Lukas arbeitet. Für ihn gibt es offensichtlich nicht *ein* exklusiv richtiges Verständnis der Parabel, sondern mehrere Hinsichten, in denen sie diskutiert werden kann. Sie sind jedoch nicht mit dem Erzähltext der Parabel zu verwechseln und haben nicht die Aufgabe, dies zu entkräften’.¹³⁸ Reinmuth maakt in zekere zin van de nood een deugd: de interpretaties van de gelijkenis zijn niet op één noemer te brengen; het feit dat Lucas ze naast elkaar zet, zegt dus iets van zijn openheid voor meerdere interpretaties. Maar uiteindelijk volgt hij wat betreft de relatie tussen de gelijkenis en de volgende verzen dezelfde denklijn als Jeremias: we hebben enerzijds de gelijkenis en anderzijds een aantal interpretaties. Als interpretatie van de gelijkenis lijken de interpretaties niet compatibel met elkaar, de ene interpretatie sluit de andere uit. Het lukt niet om er één consistente uitleg van te maken. Vervolgens komt er als oplossing een ruilverkaveling van de teksten over verschillende bronnen. Het is echter de vraag of de wens om één consistente en samenhangende uitleg aan te treffen gerechtvaardigd is. Juist bij het aantreffen van één consistent verhaal zou je je moeten gaan afvragen of je niet vooral de visie van de redactor tegenkomt, die een eventuele inconsistentie heeft weggepoetst. In die zin is inconsistentie juist eerder een argument voor de authenticiteit van de teksten, dan voor het toeschrijven aan de redactor: de redactor heeft de zaken niet zodanig bijgeschaafd, dat alles ‘klopt’.

¹³⁶ J.J. Jeremias, *Die Gleichnisse*, p. 42-44

¹³⁷ E. Reinmuth, *Der beschuldigte Verwalter*, p. 636-637. Wat betreft de verhouding tussen de gelijkenis en het vervolg is zijn betoog vrijwel identiek aan dat van Jeremias, maar in zijn uitleg van vers 1-7 zit hij op een heel ander spoor. We komen daar op terug in paragraaf 8.5. Ook bij Bovon, *Das Evangelium*, p. 72-73 en Fitzmyer, *The gospel*, p. 1104-1107 komen we een vergelijkbare argumentatie tegen.

¹³⁸ Idem, p. 637

8.4.2 Continuïteit tussen de gelijkenis en het vervolg

D.J. Ireland behandelt de vraag of er mogelijk sprake kan zijn tussen continuïteit tussen de verzen 1-9 en 10-13. Uiteindelijk laat hij deze vraag onbeantwoord, maar hij noemt wel enkele argumenten in de richting van continuïteit.¹³⁹ Hij betoogt dat het in de verzen 10-13 in ieder geval om authentieke woorden van Jezus gaat. En in de huidige canonieke context staan de verzen bij elkaar, dus op zijn minst heeft Lucas (of diens traditie) een verband gezien tussen deze verzen en de gelijkenis. Vervolgens doet hij een poging om deze verzen te relateren aan de gelijkenis. Maar ook hij blijft langs hetzelfde schema denken: de gelijkenis wordt gevolgd door uitleg. En uiteindelijk blijf je toch met een gespannen uitleg van de gelijkenis over, wanneer er gepoogd wordt daar een samenhangend verhaal van te maken.

Om continuïteit te zien tussen de gelijkenis en de verzen die er op volgen is het niet nodig om te ontkennen dat de tekst, in de vorm zoals wij die kennen, uit verschillende bronnen is opgebouwd.¹⁴⁰ Het gaat alleen om de motieven die we de redactor daarbij in de schoenen schuiven: zet hij de verschillende uitspraken van Jezus bij elkaar met het motief de boodschap van de aanstootgevende gelijkenis af te zwakken, of heeft hij mogelijk een ander motief? Is de link tussen de verschillende teksten argumentatief van karakter of zijn ze op een andere manier met elkaar verbonden in de samenhang waarin wij de tekst nu kennen? Wat dit betreft is de benadering van L. Schottroff verhelderend, die hoofdstuk 16 plaatst in de sfeer van de halakah,¹⁴¹ het rabbijnse gesprek over de praktische toepassing van de geboden van de Torah. Dit helpt ons op een aantal punten verder:¹⁴²

1. De gelijkenis is niet hét centrale punt in de tekst, terwijl de verzen erop volgend ondergeschikt zouden. Juist doordat de gelijkenis zoveel vragen oproept en wat dat betreft zoveel aandacht vraagt van de lezer, zou het risico kunnen zijn dat er een soort bedrijfsblindheid ontstaat, waardoor alles er omheen moet dienen als verklaring voor de gelijkenis.
2. Als de gelijkenis niet het centrale punt is, en de rest verklaring, is het niet langer nodig de relatie tussen de gelijkenis en de volgende verzen argumentatief te duiden. Deze relatie is veel meer thematisch van aard, het gaat over de praktische omgang met geld.

¹³⁹ D. J. Ireland, *Stewardship*, p. 105-107.

¹⁴⁰ Zonder in al te veel details te treden: de parallel tussen vers 13 en Mat. 6:24 wijst op een gemeenschappelijke bron (Q) van Lucas en Matteus, terwijl we de gelijkenis alleen maar bij Lucas tegenkomen. Daarom is het heel redelijk te veronderstellen dat Lucas 16: 1-13 tenminste van twee bronnen gebruik maakt. Ook qua vorm zie je duidelijke grenzen, let bijvoorbeeld op de parallellismen tussen de verzen 10, 11 en 12, wat van deze verzen een afgeronde eenheid maakt.

¹⁴¹ L. Schottroff, *The parables*, p. 160 en 161.

¹⁴² Voor de duidelijkheid: deze gevolgtrekkingen komen niet bij Schottroff vandaan, ik baseer ze echter op haar suggestie om hoofdstuk 16 te zien als een hoofdstuk van halakah over het onderwerp 'geld'.

3. Als de relatie tussen de verschillende verzen meer thematisch van aard is, hoeven we niet langer te zoeken naar consistentie of een verklaring voor gebrek aan consistentie. Halakah heeft vaak het karakter van een discussie, iets wat voortdurend in beweging is. In die zin lijkt het me ook legitiem om de mogelijkheid open te laten dat we in de verschillende verzen ook verschillende punten van discussie aantreffen, met mogelijk ook verschillende discussiepartners.
4. Als de relatie tussen de gelijkenis en de verzen erna thematisch van aard is, zeggen de verzen ons veel over de richting waarin we de boodschap van de gelijkenis moeten zoeken: de sfeer van de ethiek. De verzen hebben een minder directe relatie met de plot van de gelijkenis.

8.4.3 Conclusie rond de verhouding tussen de gelijkenis en het vervolg

De gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester wordt gevolgd door een aantal uitspraken van Jezus over de omgang met geld. Deze verzen geven de horizon aan waarbinnen de gelijkenis geduid moet worden: het terrein van de ethiek. Dit is consistent met het commentaar van Jezus bij de gelijkenis in vers 9, die zich ook op het terrein van de ethiek afspeelt. Als men de gelijkenis primair wil duiden buiten het terrein van de ethiek, moet men de gelijkenis ook losmaken van het directe commentaar in vers 9, terwijl het niet onwaarschijnlijk is, dat de gelijkenis is overgeleverd in de vorm 'verhaal – en ik zeg jullie - commentaar'.¹⁴³ Als men anderzijds de verzen 10-13 wil zien als onderdeel van het directe commentaar op de gelijkenis, verduistert dit eerder de gelijkenis, dan dat het inzicht geeft.

8.5 De samenhang met Lucas 15

8.5.1 Overeenkomsten in structuur met de gelijkenis van de verloren zoon

Nadat we de relatie met de tekst ná de gelijkenis hebben besproken, is het ook goed om stil te staan bij de tekst vóór onze gelijkenis in Lucas 15, met name de gelijkenis die we kennen als de gelijkenis van de verloren zoon. In veel commentaren zien we dat er vooral een caesuur wordt gezien tussen hoofdstuk 15 en 16. Bijvoorbeeld H. Klein introduceert het commentaar op hoofdstuk 16 als volgt: 'Ging es in Kap. 15 um die Annahme der Sünder, so in Kap. 16 um die Frage, wie die

¹⁴³ Zie hoofdstuk 5 over de afbakening. Ik vermoed dat er nog iets anders speelt, waardoor men de gelijkenis wil losmaken van de ethiek: de nieuwtestamentische wetenschap heeft lang een beeld gehad van de historische Jezus als een apocalyptisch prediker, die spoedig de komst van de Zoon des mensen verwachtte. Zodra er ethiek aan de orde komt, is de Pavlov reactie: dit is gemeentetheologie, die zich, na teleurgesteld te zijn in de Naherwartung, moest gaan druk maken over de vraag hoe men in het aardse leven stond. De laatste jaren zien we meer aandacht voor de joodse achtergrond voor de evangeliën, waardoor het veel aannemelijker is geworden, dat de historische Jezus zich ook nadrukkelijk met het ethische debat bemoeide. Het zou mij dus niet verbazen als iemand als Jeremias bij het debat over de gelijkenis sterk gestuurd is geweest door het beeld van Jezus als apocalyptisch prediker, die minder geïnteresseerd was in ethiek. Het valt echter buiten de scope van de scriptie om deze discussie hier uit te werken en te onderbouwen.

angenommenen Sünder, die Christen also, recht leben. Eines der Hauptprobleme der ersten Christen war das Verhältnis zum Geld. Diese Frage ist das Hauptthema in dem Kapitel'.¹⁴⁴ Ook J.A. Fitzmyer denkt in die richting: 'Whereas the theme in chap. 15 was joy over the finding of what was lost, in this chapter it has to do mainly with the proper attitude toward and use of material possessions'.¹⁴⁵ De nadruk wordt door deze auteurs dus vooral gelegd op de wending in de raamvertelling in Lucas 16: 1. Echter, door verschillende auteurs worden er argumenten aangevoerd voor een nauwere relatie tussen de twee gelijkenissen dan bijvoorbeeld Klein en Fitzmyer doen. Allereerst is er een tekstuele relatie: 'The word *diaskorpidzo* (in Luke 15:13 an 16:1: "squandered", "wasted", "scattered") is used at a critical place in both stories.'¹⁴⁶ Daarnaast merken Landry en May opvallende parallellen op tussen de plots: 'in each story a turning point is reached when the protagonist has a moment of self-awareness. [...] each protagonist "poses to himself a crucial question and each lays down a course of action which he then carried out"'.¹⁴⁷ Landry en May baseren zich op M.R. Austin, die de overeenkomsten in de ontwikkeling van de plot in een schema heeft gezet:

Lk. 15:17ff (RSV)

17 But when he came to himself he said, "How many of my father's hired servants have bread enough and to spare, but I perish with hunger!

18 I will arise and go to my father, and I will say to him, 'Father, I have sinned against heaven and before you;

19 I am no longer worthy to be called your son; treat me as one of your hired servants.'"

20 And he arose and came to his father ... And the son said...

Lk. 16:3ff (RSV)

3 And the steward said to himself "What shall I do since my master is taking the stewardship away from me? I am not strong enough to dig, and I am ashamed to beg.

5 I have decided what to do, so that people may receive me into their houses when I am put out of the stewardship."

5 So, summoning his master's debtors, one by one, he said....¹⁴⁸

Verder betoogt Austin dat zowel de zoon als de rentmeester uit eigenbelang handelen. 'Finally, he points out that in each story the "prodigal" is received back into fellowship, and in neither case is this

¹⁴⁴ H. Klein, *Das Lukasevangelium*, p. 534

¹⁴⁵ J.A. Fitzmyer, *The gospel*, p. 1095

¹⁴⁶ E. Peterson, *Gospel rascals*, p. 30, cursivering van de auteur.

¹⁴⁷ D. Landry en B. May, *Honor restored*, p. 306

¹⁴⁸ Idem, p. 306-307

acceptance dependent on the contrition of the sinner'.¹⁴⁹ Behalve dat Austin wijst op de parallel tussen de gelijkenis van de verloren zoon en die van de onrechtvaardige rentmeester, gaat hij ook in discussie met de visie dat er in Lucas 15 sprake zou zijn van een drietal gelijkenissen met een vergelijkbare strekking. Het gaat eerder om twee tweetallen van gelijkenissen. Qua structuur is er een duidelijke overeenkomst tussen de gelijkenis van het verloren schaap en de gelijkenis van de verloren penning: ze beginnen beide met een vraag en eindigen met hetzelfde refrein. De betreffende vraag en het refrein komen we niet tegen in de gelijkenis van de verloren zoon. De vader van de verloren zoon gaat ook niet op zoek naar zijn zoon, zoals de herder en de vrouw uit de vorige gelijkenis.

8.5.2 De visie van Reinmuth

Ook E. Reinmuth betoogt dat de strekking van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester begrepen moet worden vanuit de gelijkenis van de verloren zoon. Bij hem komen we hiervoor echter een andere argumentatiestructuur tegen. Over de gelijkenis van de verloren zoon schrijft hij: 'Dieses dritte Gleichnis endet offen. Es läuft in eine Problemstellung aus, die die Gerechtigkeit des Vaters in Frage stellt. Er hätte die Bitte des eingetroffenen Sohnes erfüllen und ihm einen Platz als Tagelöhner anweisen können. Er hätte es vermeiden können, den älteren Sohn derart zu düpiieren und das Verhältnis der beiden Brüder noch mehr zu belasten. Er hätte im Blick auf seine Vaterrolle und seine Verantwortung für den Familienbesitz prüfen müssen, ob auf seinen jüngeren Sohn in Zukunft Verlass sein wird. Nun erscheint dieser als der Bevorzugte, dessen Umkehr, die kein anderes Motiv als seinen Hunger hatte, ungeprüft bleibt. Sein veruntreuendes Handeln (15,13) bleibt ungesühnt. Stattdessen wird von einem unbedenklichen, in mehrfacher Hinsicht unverantwortlichen Handeln des Vaters erzählt, um die Freude Gottes über den Wiedergefundenen zu verdeutlichen. Das Theologische dieses Gleichnisses wird erst vor dem Hintergrund des eigentlich zu Erwartenden, des angemessenen, ausgleichenden und gerechten Handelns des Vaters deutlich. In den Augen des älteren Bruders bleibt das tatsächliche Verhalten des Vaters ungerecht. Es ist dieses Thema, mit dem das Gleichnis offen endet'.¹⁵⁰ De verbinding die Reinmuth ziet tussen de twee gelijkenissen is dus veel meer een theologische verbinding: de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester staat dus voor de vraag die is opgeworpen in de gelijkenis van de verloren zoon: waarom is er geen vergelding, hoe zit het met de gerechtigheid? Achter deze vraag ligt echter de diepere vraag naar de identiteit van Jezus: 'Nach den drei Gleichnissen ›Vom Verlorenen‹ und der offenene Problematisierung an ihrem Ende (15,25-32) nimmt die an den Jüngerkreis adressierte Unterrichtung das Thema der Kritik an Jesu Praxis, der bedingungslosen und vergebungsbereiten Gemeinschaft mit Sündern (15, 1-2) im

¹⁴⁹ Idem, p. 307

¹⁵⁰ E. Reinmuth, *Der beschuldigte Verwalter*, p. 637

Bild des angeklagten Verwalters auf. Jesus verschwendet mit seiner bedingungslosen Annahme von Sündern den (Vergebungs-)Reichtum Gottes. Darum ist sein Anspruch, mit seiner Praxis Gottes Handeln sinnfällig zu machen, in den Augen seiner Gegner unhaltbar'.¹⁵¹ Het gaat volgens Reinmuth dus om christologie in onze gelijkenis! 'Die Schuldner Gottes, des Kyrios im Gleichnis werden in das veruntreuende Verhalten seines Oikonomos hineingezogen; sie werden zu Komplizen, Mittätern und Mitschuldigen. Aber dieses Mitschuldigwerden enthebt sie gerade ihrer Schuld – in der Bildwelt des Gleichnisses wird ein erheblicher Schuldenerlass erzählt. Die merkwürdige Logik, nach der sich das Verhalten des Verwalters richtet, bezieht die Schuldner des Besitzers ein. Indem sie sich bestechen lassen, partizipieren sie an dieser Logik. Das abschließende Lob des Besitzers schließt ihr Verhalten bestätigend ein. Glauben heißt hier, sich auf dieses Lob und die abgründige Logik des Verwalters zu verlassen. Es geht in der Parabel Lk 16,1-8 nicht um christliches Verhalten, sondern um die Praxis Jesu'.¹⁵²

Wanneer we de visie van Reinmuth tegen de probleemstelling aanhouden, moeten we zeggen dat er nog niet direct een probleem is: in de plot worden de rentmeester en de schuldenaars compagnons in het kwade, en in die zin zal zijn plan wel gaan lukken. Ook de lof van de rijke man kunnen we plaatsen: hij is van een vergelijkbaar karakter als de vader van de verloren zoon, die ook niet eerst een compensatie op economisch niveau verwacht en zelfs niet op het niveau van de eer, maar die feest maakt als zijn zoon terug is. Echter, met deze uitleg komen we wel in de problemen met het vervolg van Lucas 16 en het directe commentaar van Jezus op de gelijkenis in vers 9, die wel degelijk sturen in de richting van ethiek, terwijl de eindconclusie van Reinmuth was dat het niet om christelijke ethiek gaat in onze gelijkenis. Maar een dergelijke conclusie kun je niet trekken zonder ook te gaan vermoeden dat de redactor de tekst niet begrepen had, toen hij de verzen over de omgang met het geld er achter plaatste. De kans dat wij, die zowel in tijd als in cultuur veel verder van de tekst afstaan, het opeens wel zouden begrijpen, acht ik dan ook klein. Verder zou je de visie van Reinmuth ook nog kunnen bevragen vanuit de sterke overeenkomst tussen de twee gelijkenissen. De personages die overeenkomen in de gelijkenissen zijn enerzijds de vader en de rijke man en anderzijds de verloren zoon en de rentmeester. Voor Reinmuth staat het eerste koppel voor God. Het zou dan consequent zijn als voor het tweede koppel ook één keuze gemaakt zou worden. In de gelijkenis van de verloren zoon ligt een christologische uitleg minder voor de hand, deze wordt ook bemoeilijkt door de aanwezigheid van een tweede zoon. In de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester en de raamvertelling wordt er geen suggestie gedaan in de richting van een

¹⁵¹ Idem, p. 642

¹⁵² Idem. p. 643

christologische uitleg, dus wat dat betreft is er (te) weinig aanleiding voor een dergelijke uitleg van onze gelijkenis.

8.5.3 Betekeniselementen vanuit de gelijkenis van de verloren zoon

In subparagraaf 8.5.1 zagen we een aantal overeenkomsten tussen de gelijkenis van de verloren zoon en onze gelijkenis. De overeenkomsten zijn wat mij betreft te duidelijk aanwezig om er niets mee te doen. Aan de andere kant, als we onze gelijkenis bekijken vanuit de gelijkenis van de verloren zoon, lijken we de relatie met de verzen erna te verliezen. En als we die verzen weer benadrukken, lijken we de relatie met de gelijkenis van de verloren zoon weer kwijt te raken. Laten we toch proberen een aantal betekeniselementen van de gelijkenis van de verloren zoon in kaart te brengen, die ook onze gelijkenis raken.

1. In de gelijkenis van de verloren zoon staat de vader symbool voor God. De manier waarop hij reageert is niet typisch voor de manier waarop vaders (ook niet oosterse vaders) reageren op zoons met een curriculum vitae als die van zijn zoon. Vanuit de parallel met deze gelijkenis is het niet vreemd om te veronderstellen dat de figuur van de rijke man ook symbool staat voor God en dat er in zijn karakter elementen zijn, die we niet zullen tegenkomen bij rijke mannen in de sociaal-economische context die in de gelijkenis wordt verondersteld.¹⁵³
2. Bij heel veel literatuur over de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester struikelt men over het ethische probleem dat fraude als voorbeeld van goed gedrag wordt aangewend. Maar de analyse van Reinmuth is juist, dat de gelijkenis van de verloren zoon evenzeer een probleem heeft: er vindt geen gerechtigheid/vergelding plaats, er is geen afkeurend woord over het leven van de jongste zoon, althans niet uit de mond van de vader. In die zin is de gelijkenis van de verloren zoon niet minder een skandalon dan de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester. Gezien vanuit deze parallel lijkt het dus ook niet langer nodig om het handelen van de rentmeester mooier voor te stellen dan het is: fraude. Evenmin is het nodig de lof van de rijke man om te buigen naar iets anders dan lof, zoals we ook niet hoeven te proberen van het feest voor de verloren zoon een rechtszitting te maken.
3. Eén van de verbindende schakels tussen de twee gelijkenissen is het werkwoord διασκοπίζω. Vanuit deze verbindende functie gezien, lijkt het me dan ook meest terecht om dit werkwoord in onze gelijkenis op dezelfde wijze te interpreteren als in de gelijkenis

¹⁵³ Wat dat betreft komen we weer iets dichterbij de lezing van de gelijkenis op Solentiname, waar men heel onbevangen de rijke man gelijkstelt met God. Zie paragraaf 7.3

van de verloren zoon: de rentmeester jaagt het bezit van zijn heer er door met als enige doel zijn eigen plezier.¹⁵⁴

4. De interne monoloog is het moment in het verhaal waar er sprake is van een omkeer in de goede richting. In beide gevallen is het motief eigenbelang, maar ontstaat er, wellicht als onbedoeld neveneffect, een wending die het personage de goede richting op stuurt. De hoofdpersoon komt op het spoor van de ander, de vader of de schuldenaars, overdrachtelijk God en de naaste.

8.6 Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester gezien in zijn literaire context. Allereerst hebben we stilgestaan bij het directe commentaar van Jezus in vers 9 op de gelijkenis. Dit vers geeft een duidelijke richting voor de interpretatie van de gelijkenis: zet geld in in het voordeel van anderen, uiteindelijk (in eschatologische zin) is dat ook in je eigen voordeel. Met deze interpretatie is niet het laatste woord over de gelijkenis gezegd, omdat de plot van de gelijkenis zijn eigen betekenisheppende dynamiek heeft, die niet in één zin kan worden samengevat. Verder bevestigt het commentaar bij de gelijkenis ons uitgangspunt dat binnen de plot het aannemelijk moet zijn dat de rentmeester in de huizen van de schuldenaars wordt opgenomen.

We hebben overwogen om bij vers 8b, waar er wordt gesproken over de kinderen van het licht, te denken aan de Essenen. Uiteindelijk bleek dit niet geloofwaardig, waardoor we bij de kinderen van het licht moeten denken aan de volgelingen van Jezus, aan wie één van de zonen van de wereld als voorbeeld wordt gesteld vanwege de manier waarop hij geld inzette in het voordeel van zijn medemens, ook al was het dan uit eigenbelang.

De relatie met de verzen die volgen na de gelijkenis is thematisch van aard. Zoals de gelijkenis zelf iets wil zeggen over de omgang met geld, doen die verzen daarna dat ook. Het wil echter niet zeggen dat we ons in allerlei bochten moeten wringen om er ook een rechtstreekse interpretatie van de gelijkenis van te maken.

¹⁵⁴ Vergelijk A. Merz, *Mammon*, p. 68-69 bij noot 74, waar het werkwoord juist geïnterpreteerd wordt als verkwisten in het voordeel van de schuldenaars, analoog aan een koning in een rabbijnse gelijkenis die in tijd van honger de paleisschatten verdeelt onder de armen en van zijn broers het verwijt kreeg dat hij het bezit van zijn vader verkwistte. Als deze interpretatie juist is, wordt er met het plan van de rentmeester niets nieuws in de gelijkenis ingebracht, hij doet dan nog een keer waar hij ook al van beschuldigd werd, terwijl het door de constructie 'presentatie van het plan in de interne monoloog – uitvoering van het plan' wel gebracht wordt als het ei van Columbus (of zou het juist de bedoeling zijn om op deze manier een komische figuur van de rentmeester te maken?). Ook is het dan niet meer mogelijk dat de lof in vers 8a wordt uitgesproken door de rijke man: hij zou de rentmeester prijzen om precies dezelfde reden als de reden waarom hij hem zijn rentmeesterschap heeft afgenomen. Zie ook paragraaf 5.3.2vv. Vergelijk ook de visie van Reinmuth, waarbij het zou gaan om het verkwisten van de vergeving van God, zie paragraaf 8.5.2.

De overeenkomsten tussen de gelijkenis van de verloren zoon en de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester zijn te opmerkelijk om ze te negeren. Vanuit deze overeenkomsten lijkt het ons legitiem om te veronderstellen dat de rijke man ook symbool staat voor God, zoals de vader in de gelijkenis van de verloren zoon. Daarnaast hebben we reden om te stellen dat het niet nodig is voor een goede uitleg van de gelijkenis om het skandalon uit de gelijkenis weg te exegetiseren, omdat dat in de gelijkenis van de verloren zoon ook niet gebeurt.

9 Conclusie: een poging tot een lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester

9.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik proberen te komen tot een betekenisvolle lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester. Allereerst blikken we terug op de deelconclusies uit de vorige hoofdstukken, die moeten worden verwerkt in die samenhangende uitleg. Daarna presenteer ik mijn voorstel voor de lezing van de gelijkenis.

9.2 Terugblik op de vorige hoofdstukken

In de vorige twee hoofdstukken hebben we op twee manieren gezocht naar een extern referentiepunt dat ons op weg helpt de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester op een betekenisvolle manier te lezen. De voorwaarde die we daarbij stelden was dat de lof van de rijke man aannemelijk wordt en dat het plan van de rentmeester kans van slagen heeft. De eerste zoektocht naar een extern referentiepunt vond plaats in de sfeer van de sociaal-economische verhoudingen. In de conclusie van dit hoofdstuk deden we een aantal uitspraken over de gelijkenis die ik hier nog even terugroep:

1. De rentmeester probeert in huis te komen bij mensen die in sociaal-economische zin duidelijk zijn meerderen zijn.
2. Het plan van de rentmeester heeft een frauduleus karakter; hij betaalt de schuldenvermindering niet uit eigen portemonnee.
3. De schuldenaars moeten weten dat de schuldenvermindering uit de koker van de rentmeester komt, wil zijn plan om als dank ervoor opgenomen te worden lukken. Ze zijn dus broeders in het kwaad zodra zij de rentmeester in hun huizen opnemen.
4. De rijke man doet geen poging om zijn geld terug te krijgen, hij heeft hogere belangen dan alleen bezit.

De tweede zoektocht naar een extern referentiepunt voor de uitleg van de gelijkenis vond plaats in de literaire context van de gelijkenis. De reflectie in dit hoofdstuk vatten we samen in de volgende uitspraken:

5. Vanuit vers 9 en de verzen die erop volgen moet de primaire betekenis worden gezocht op het gebied van de omgang met geld. Die omgang met geld wordt door het commentaar bij de gelijkenis in een eschatologisch kader geplaatst.

6. In de gelijkenis worden de volgelingen van Jezus aangespoord om te leren van één van de zonen van de wereld hoe hij geld gebruikt ten gunste van zijn medemens en uiteindelijk ook in zijn eigen voordeel. De gelijkenis is niet bedoeld als legitimatie voor onrechtvaardig handelen.
7. Vanwege de parallel met de gelijkenis van de verloren zoon is het legitiem er vanuit te gaan dat de rijke man symbool staat voor God en dat in het personage eigenschappen besloten liggen die het boven andere rijke mannen uittilt.
8. Vanwege de parallel met de gelijkenis met de verloren zoon is het niet noodzakelijk de fraude van de rentmeester anders te duiden dan fraude of de lof van de rijke man anders dan lof.
9. Het verkwisten van de rentmeester moet analoog aan het verkwisten van de verloren zoon worden gezien als verkwisting zonder altruïstische bijbedoelingen.
10. Op het moment van de interne monoloog komt de rentmeester op het spoor van de ander.

9.3 Een poging tot een betekenisvolle lezing

In deze paragraaf presenteer ik een lezing van de gelijkenis die zoveel mogelijk recht doet aan de punten die genoemd zijn in de vorige paragraaf. Aan de hand van een soort parafrase probeer ik duidelijk te maken hoe ik de gelijkenis lees:

De gelijkenis begint met de rijke man, die symbool staat voor God. Het is al net zo'n onnavolgbaar figuur als de vader uit de gelijkenis van de verloren zoon. Dat zal aan het eind van de gelijkenis blijken. Hij heeft gehoord dat zijn rentmeester maar één ding deed met het bezit van zijn heer: hij gebruikte het in zijn eigen voordeel, voor zijn eigen plezier. De rijke man roept zijn rentmeester bij zich en vraagt hem verantwoording voor zijn rentmeesterschap, zijn omgang met het bezit van zijn heer, wat niet zijn eigendom is, maar wat hem wel is toevertrouwd. De rentmeester beseft dat er iets goed fout zit en bedenkt een plan. Het plan lijkt al niet veel slimmer dan zijn handelen tot nu toe: weer zet hij het bezit van zijn heer in voor zijn eigen voordeel en deelt kortingen uit in de hoop op een nieuwe kans bij de schuldenaars van zijn heer. Toch prijst de rijke man de rentmeester om het plan: de rentmeester zal wel onder de pannen komen bij één van de schuldenaars, daar maakt hij zich niet zo'n zorgen om. Maar ondertussen heeft de rentmeester ongemerkt één van de wensen van de heer gerealiseerd: dat zijn bezit wordt ingezet om het leven van anderen draaglijker te maken. De rentmeester heeft ongemerkt het spoor naar zijn naaste gevonden, hoewel dat niet zijn bedoeling was. Hij lijkt wel wat op de verloren zoon, die zijn vader vond, terwijl hij op zoek was naar een gevulde maag. En dat is de reden dat de heer van de gelijkenis de loftrompet steekt over de rentmeester.

De gelijkenis van de verloren zoon spreekt Jezus uit naar aanleiding van een aanval op zijn solidariteit met tollenaars en zondaars. In die gelijkenis vertelt hij met zoveel woorden dat God ook solidair is met deze mensen. Als zij hem weten te vinden, ook al is dat uit eigenbelang, worden ze met open armen ontvangen. In de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester gaat het ook om solidariteit, maar dan in de eerste plaats in economische zin. Die solidariteit is niet zo simpel als zo nu en dan een aalmoes geven. Solidariteit kan ook met zich meebrengen dat je vieze handen krijgt. Om het leven van anderen draaglijker te maken, moet je soms meedoen aan politieke spelletjes van een bedenkelijk karakter; door solidair te zijn kunnen de intriges van je eigen leven zich vermengen met de intriges van een ander. Wil de gelijkenis dan zeggen dat het doel de middelen heiligt? Nee, maar wel dat er blijdschap is in de hemel als er een mens zijn naaste vindt. Het mag altijd beter dan in de gelijkenis...

De gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester zie ik dus als de tweelinggelijkenis van de gelijkenis van de verloren zoon. In de gelijkenis van de verloren zoon vindt de zoon een barmhartige vader, die hij eigenlijk niet zocht. In de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester krijgt de rentmeester van een al even barmhartige heer de ruimte om zelf een daad van barmhartigheid te doen, hoewel die bedoeld was als zelfbehoud.

De gelijkenis heeft een eschatologische lading, de solidariteit met de naaste hier en nu heeft gevolgen voor het komende leven. Dit, gecombineerd met het feit dat een immorele daad als voorbeeld wordt gesteld, maakt het appél van deze gelijkenis zo groot. Er kan niet een regel uit worden afgeleid: als je maar regelmatig een aalmoes geeft, heb je de vereiste barmhartigheid ten opzichte van je naaste afgekocht, daarmee is de schuld van de naastenliefde ingelost en kun je je weer met een gerust geweten overgaan tot de orde van de dag. Je zou hooguit nog kunnen discussiëren over de vraag hoeveel je dan precies moet geven. Een tiende? Dan ook graag een tiende van de munt, dille en komijn...¹⁵⁵ Nee, het gaat om barmhartigheid: je bent veroordeeld tot elkaar. Alleen als je toestaat dat je leven zich verstrengelt met anderen, is er een basis voor solidariteit en naastenliefde; ook al zou dit betekenen dat je besmet raakt met elkaars schuld. En je kunt die sprong wagen: God is al even solidair met ons, Hij is ook niet bang dat hij zijn handen aan ons zal bevuild; dat is de basis van de twee gelijkenissen.

9.4 Conclusie

De probleemstelling van deze scriptie was:

¹⁵⁵ Vergelijk Matteüs 23:23

Hoe kunnen we komen tot een betekenisvolle lezing van de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester, die de lof van de rijke man en het plan om in de huizen van de schuldenaars te worden opgenomen, aannemelijk maakt?

Met de lezing van de gelijkenis als aansporing tot solidariteit die je vuile handen kan opleveren, hoop ik te zijn gekomen tot een betekenisvolle lezing. Het plan van de rentmeester gaat lukken: zijn leven gaat zich verbinden met dat van zijn medemensen, de schuldenaars: ze komen onder hetzelfde dak terecht. De lof van de rijke man is aannemelijk, omdat zijn karakter niet gereduceerd kan worden tot dat van een gemiddelde rijke man uit het begin van onze jaartelling. De lezing is ook betekenisvol in de zin dat ze recht doet aan de plaats van de gelijkenis in het evangelie van Lucas: na de gelijkenis van de verloren zoon en tegelijk als startpunt van de halakah over de omgang met geld.

In deze scriptie heb ik geprobeerd de lezer mijn gedachtengang mee te laten maken. In eerste instantie heb ik geprobeerd om vanuit de sociaal-economische verhoudingen meer inzicht te krijgen in de plot van de gelijkenis. Deze reflectie heeft geholpen om de uitleg van andere auteurs te evalueren, maar was niet voldoende om te komen tot een 'definitieve' lezing van de gelijkenis. Door de parallel met de gelijkenis van de verloren zoon is deze benadering ook enigszins gerelativeerd: ook daar kunnen we de gelijkenis niet definitief verklaren als we inzicht hebben in de agrarische cultuur in het Midden-Oosten rond het begin van onze jaartelling, omdat het personage van de vader daar trekken meekrijgt van God. Anderzijds heeft de sociaal-economische reflectie wel geholpen om een aantal belangrijke punten naar boven te krijgen, onder andere dat het het meest waarschijnlijk is, dat de rentmeester en de schuldenaars uiteindelijk gezamenlijk schuldig zijn en dat de rijke man wel heel bijzondere motieven moet hebben, die verklaren dat hij reageert zoals hij reageert.

Uiteindelijk heeft de reflectie op de literaire context me het meest geholpen om te komen op de uitleg zoals hierboven gepresenteerd. De belangrijkste inzichten daarbij zijn de overtuiging dat het vanuit vers 9 en verder gezien niet vreemd is om te denken dat het in de gelijkenis gaat over de omgang met bezit en het idee dat er zoveel parallellen zijn met de gelijkenis van de verloren zoon dat we te maken hebben met een tweelinggelijkenis.

10 Literatuur

- K.E. Bailey, *Poet & peasant: a literary-cultural approach to the parables in Luke*, Grand Rapids, 1988
- J.M. Bassler, *God & Mammon, asking for Money in the New Testament*, Nashville, 1991
- F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 3. Teilbd. Lk 15,1-19,27 EKK III/3, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 2001
- R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 2. Aufl. 1931
- E. Cardenal, *The gospel in Solentiname*, New York 1979
- J.J. Collins, *Beyond the Qumran Community: the Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2010
- P. R. Davids, 'Sects from Texts: On the Problem of Doing a Sociology of the Qumran Literature' in J.G. Campbell, W.J. Lyons en L.K. Pietersen (ed.), *New Directions in Qumran Studies*, New York, 2005.
- J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, AB28A, New York 1985
- D. R. Fletcher, 'The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?', *Journal of Biblical Literature*, Vol. 82 (1963)
- D. Flusser, *The sage of Galilee: rediscovering Jesus' genius*, Grand Rapids 4th ed. 2007
- D. Flusser, *Judaism and the origins of Christianity*, Jeruzalem, 1988
- P. Gächter, 'The parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions', *Catholic Biblical Quarterly* 12 (1950)
- D.J. Ireland, 'A history of recent interpretation of the parable of the unjust steward (Luke 16:1-13)', *Westminster Theological Journal* 51 (1989)
- D.J. Ireland, *Stewardship and the kingdom of God : an historical, exegetical, and contextual study of the parable of the unjust steward in Luke 16:1-13*, Leiden 1992
- J. Y. Jeong, *Eschatology in Luke 16:1-13 An exegetical study in the light of various exegetical approaches*, dissertatie voor de University of the Free State (Zuid Afrika; een plaatsnaam wordt niet vermeld in de dissertatie), 2007
- J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 9. Aufl. 1977
- H. Klein: *Das Lukasevangelium*. KEK 1,3, Göttingen 10. Aufl. 2006
- D. Landry en B. May, 'Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a)', *Journal of Biblical Literature*, Volume 119 (2000)

- L.J. Lawrence, "'Men of Perfect Holiness" (1QS 7.20): Social-Scientific Thoughts on Group Identity, Asceticism and Ethical Development in the *Rule of the Community*' in J.G. Campbell, W.J. Lyons en L.K. Pietersen (ed.), *New Directions in Qumran Studies*, New York, 2005.
- J. Leonhardt-Balzer, 'Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoss?(Vom reichen Mann und armen Lazarus) Lk 16,19-31', in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007
- F. García Martínez en A. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee*, Kampen 2^e druk 2007
- F. García Martínez, 'Qumran between the Old and the New Testament' in F. García Martínez(ed.), *Echoes from the caves: Qumran and the New Testament*, Leiden 2009
- R. Merkelbach, 'Über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lucas 16, 1-3)', *Vigiliae Christianae* 33 (1979)
- Merz, 'Mammon als schärfster Konkurrent Gottes – Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld', in: S.J. Lederhilger (Hg.) *Gott oder Mammon – Christliche Ethik und die Religion des Geldes*, Frankfurt 2001
- E. Peterson, Gospel rascals, *The Christian Century*, Oct 7 (2008)
- E. Regev, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*, Berlijn 2007
- E. Reinmuth, 'Der beschuldigte Verwalter (Vom ungetreuen Haushalter) Lk 16,1-8', in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007
- R.S. Schellenberg, 'Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)', *Journal for the Study of the New Testament*, 30.3 (2008)
- L. Schottroff, *The parables of Jesus*, Minneapolis, 2006
- T. Schramm en K. Löwenstein, *Unmoralische Helden : anstössige Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1986
- B.B. Scott, *Hear then the parable : a commentary on the parables of Jesus*, Minneapolis : Fortress, 1990
- P. F. Stevens, 'The Unjust Steward: Luke 16:1-13', *The Old and New Testament Student*, Vol. 12, No. 1 (Jan., 1891)
- J. Taylor, *The Community of Goods among the First Christians and among the Essenes*, Jeruzalem 1999, beschikbaar op <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/4th/papers/Taylor99.html>
- F. Udoh, 'The Tale of an Unrighteous Slave (Luke 16:1-8 [13])', *Journal of Biblical Literature*, Vol. 128 (2009)

- F E. Williams, 'Is Almsgiving the Point of the "Unjust Steward"?', *Journal of Biblical Literature*, Vol. 83 (1964)
- B.H. Young, *The parables: Jewish tradition and Christian interpretation*, Massachusetts, 5th printing 2007